

عقائد الباطنية

في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النّعمان

محمد الهادي الطّاهري

حضارة





محمد الهادي الطاهري

عقائد الباطنيّة

في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النُّعمان






عقائد الباطنيّة

في الإمامة والفقه والتأويل عند القاضي النُعمان

محمد الهادي الطاهري

لوحة الغلاف للرسام صالح بن عمر



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-193-2




نهج محمد الشعبوني - عمارة زرقاء اليمامة
صفاقس - تونس 3027
هاتف: 216-74407440 فاكس: 216-74407441
Email: edition.medali@tunet .tn
website: www.edition-medali.com
ISBN 978-9973-33-307-0

الطبعة الأولى 2011

فهرس المحتويات

الباب الثاني
نظريّة الإمامة

الباب الثالث
نظريّة التأويل

الباب الرابع
الفقه وأصوله

الفهارس

الإهداء

إلى روح أبي،

إلى أمّي،

إلى زوجتي،

إلى إياد ومرام وقُصي،

أهدي هذا العمل.

شكر وتقدير

أرفع عبارات الشكر والتقدير إلى الزملاء الأصدقاء كافّة الذين ساعدوني على إنجاز هذا العمل فلم يبخلوا عليّ بما لديهم من معلومات عن كلّ ما يتعلّق بمراجع البحث ومصادره. كما أتوجّه بالشكر والتقدير إلى الأستاذ المنصف بن عبد الجليل لما لقيته منه من عظيم الترحاب لمّا دعاني مع الأستاذ المشرف الدكتور مصطفى التواتي لزيارة معهد الدراسات الإسماعيليّة بلندن فمهّد لي السبيل لاكتشاف ما تعذّر عليّ الاطلاع عليه من المراجع والمصادر. والشكر والتقدير كله لأستاذي الجليل مصطفى التواتي لما أبداه من صبر عليّ وما أسداه لي من توجيهات لولاها ما تسنّى لي أن أنجز شيئًا من هذه الأطروحة. فله ما فيها من حسنات، وعليّ كلّ ما فيها من سيّئات.

المقدّمة[1]

1 ـ تزايد الاهتمام في الآونة الأخيرة بالإسلام في صيغته الشيعيّة خصوصًا وذلك بعد أن أظهرت الأحداث الكبرى دور هذا الإسلام في صناعة التاريخ وتوجيه مساراته. ولئن كان التشيّع في الإسلام قديمًا ومتنوّعا فقد كان على مرّ التاريخ الإسلاميّ ظاهرة مثيرة للجدل، وهو جدل يتداخل فيه الشانان الدينيّ والسياسيّ لياخذ في الكثير من الأحيان شكل صراع عنيف بين القوميّات والطوائف والكيانات السياسيّة، الأمر الذي حجب عن عموم الناس حقيقة التيّار الشيعيّ وجعلهم يتساءلون عن صلته بالإسلام ومنزلته فيه.

ورغم هذا الاهتمام المتزايد بهذا الإسلام المختلف يبقى الميل إلى معرفة الظاهرة الشيعيّة محكومًا في الغالب بردود أفعال دينيّة وسياسيّة هي أبعد من أن تقود إلى تحصيل معرفة موضوعيّة بهذه الظاهرة الفكريّة التي لازمت التاريخ الإسلامي ومازالت تؤثّر فيه إلى اليوم. ولكنّ هذا لا ينفي في الحقيقة جهود الكثير من الباحثين في التعريف بالتراث الشيعيّ وتحليل مضامينه الفكريّة، فعلى هؤلاء كان اعتمادنا في الدخول إلى عوالم الفكر الشيعيّ وبفضل دراساتهم استوحينا موضوع بحثنا وكان الاختيار لزاوية من زوايا التراث الشيعيّ ولنزعة من نزعاته أو تيّار من بين تيّاراته المختلفة وهو التّيار الباطنيّ. ولم يكن من السهل علينا أن نعتني بهذا التيّار المتميّز لو لم نحصر موضوع البحث في علم من أعلامه الكبار وهو القاضي النُّعمان بن حيّون التميمي المغربي وفي باب من أبواب الفكر وهو العقائد، وقد أوجب هذا الأمر أن يكون عنوان البحث «العقائد الباطنيّة عند القاضي النُّعمان».

2 ـ قبل الشروع في بيان الأسباب التي دعتنا إلى التفكير في هذا المبحث دون غيره من مباحث الفكر العربيّ الإسلاميّ القديم، وفي شرح مسائله الكبرى وتحديد موضوع البحث وأهدافه، نودّ أن نشير إلى ما للجامعة التونسيّة من أثر في توجيهنا

---

(1) هذا العمل في أصله بحث لنيل شهادة الدكتوراه نوقش يوم الاثنين 13 أفريل/نيسان 2009 بكلية الآداب بمنوبة من قبل لجنة تتألف من الأساتذة توفيق بن عامر رئيسًا ومصطفى التواتي مشرفًا ومحمد شقرون ومحمد بوهلال مقرّرين ومحمد الحداد عضوًا. ونال صاحبه بموجبه شهادة الدكتوراه بملاحظة مشرف جدًّا.

نحو هذه الوجهة. لقد حرصت هذه الجامعة منذ تأسيسها على خلق ما يشبه أن يكون تخصّصا في الدراسات الشيعيّة الإسماعيليّة إذ انصرف الرعيل الأوّل من باحثيها إلى الانكباب على التراث الفاطميّ درسًا وتحقيقًا ونقدًا وتحليلاً وهذا ما يظهر بالخصوص في أعمال الأساتذة فرحات الدشراوي ومحمّد اليعلاوي وإبراهيم شبوح والحبيب الفقي وغيرهم، ثمّ تجاوزت البحوث حدود التراث الإسماعيليّ لتمتدّ إلى التراث الشيعيّ عمومًا ولعلّ ما أنجزه الأستاذ المنصف بن عبد الجليل خير دليل على ذلك.

في هذا السياق تحديدًا يتنزّل بحثنا في العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان فهو استئناف لأعمال أساتذتنا الأوائل وتنمية لبعض ما جاء فيها من أفكار وآراء. وإذا كان همّ الأوائل متعلّقًا بمعرفة وجه من وجوه تراثنا الوطنيّ فالبحث في عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان يتعلّق تحديدًا بمعرفة مفكّر من مفكّري هذا الوطن القليلين الذين ساهموا في بلورة الفكر الشيعي الإسماعيليّ وتوضيح مسالكه في العقيدة والفقه والتأويل بما تسنّى له أن يخلّفه من مصنّفات في مختلف مجالات العلوم الإسلاميّة القديمة كالفقه والكلام والحديث والتأويل. إنّ هذا المفكّر لم ينصرف إليه الباحثون إلا لمامًا رغم شهرته قديمًا وحديثًا ورغم أهمّيته ومنزلته العالية في تاريخ الدعوة الإسماعيليّة ولم نجد في ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من المراجع دراسة واحدة أفردت لتحليل فكر النعمان الباطنيّ.

3 - إنّ الفراغ الذي بدا لنا ممّا تيسّر لنا أن نطّلع عليه من أعمال حول الباطنيّة هو الباعث الرئيسيّ على اختيارنا البحث في العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان، ومن الدواعي الأخرى نذكر ما تشهده الساحة الفكريّة العربيّة المعاصرة من جدل واسع حول قضايا راهنة أبرزها قضيّة التأويل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة القديمة. ولئن كانت الدراسات في هذا الموضوع أكثر من أن نعدّها فقد خلت في الأعمّ الأغلب من كلّ بحث في التأويل الإسماعيليّ رغم ما لهذا التأويل من سمات منهجيّة ومضامين معرفيّة تدعو إلى ضرورة البحث فيه. والناظر في أغلب تلك الدراسات يجدها منكبّة على التراثين المعتزليّ والصوفيّ وعلى كتب التفسير بمختلف مدارسها دون عناية تذكر بالتأويل الباطنيّ عمومًا ودور النعمان في بلورة خطوطه الكبرى خصوصًا. يضاف إلى ذلك جدل آخر حول العقائد الشيعيّة كان نتيجة مباشرة لما يشهده العالم العربيّ في هذه اللحظة تحديدًا من أحداث سياسيّة كبرى أدّت في الكثير من الأحيان إلى مراجعة الكثير من المسائل العقائديّة وتجديد الكثير من النزاعات القديمة. إنّ هذه الحالة الفكريّة والسياسيّة وما يطغى عليها من الفوضى لتدعو إلى ضرورة التفكير الهادئ والرصين في منظومة العقائد الشيعيّة، ولئن كان بحثنا متعلّقًا بالشيعة الإسماعيليّة دون غيرها من فرق الشيعة وبمفكّر واحد من مفكّري الباطنيّة فهذا لا يمنع من الانفتاح في كلّ مرّة على الثقافة الشيعيّة عمومًا، وفي جميع الأحوال، إنّ بحثا في العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان سيكون إلى حدّ ما مساهمة في قراءة الفكر الشيعيّ من

خلال نافذة من بعض نوافذه الممكنة. كما أنّه سيكون مساهمة في تنمية معرفتنا بالفكر الإسلاميّ القديم وأهمّ إشكاليّاته وطرائق معالجتها، وممّا دعانا إلى تسليط الأضواء على التيّار الباطنيّ في صيغته الشيعيّة الإسماعيليّة ما ألفيناه في الكثير من الدراسات العربيّة المعاصرة المهتمّة بقراءة التراث الإسلاميّ من عزوف عن الفكر الشيعيّ عمومًا والإسماعيليّ منه خصوصًا، فمعظم أصحاب هذه الدراسات مهتمّون بالتراثين المعتزليّ والصوفيّ وبعضهم يكتفي بمعالجة قضايا العقل الفقهي أو العقل اللغويّ أو العقل الفلسفيّ ولا يلتفت إلاّ قليلاً إلى العقل الدينيّ، ونحن نعتقد أنّ التفكير في التراث الشيعيّ الإسماعيليّ سيكون مقدّمة لازمة للتفكير في العقل الدينيّ وبالتالي مقدّمة للتفكير في الظاهرة الدينيّة نفسها والوقوف على آليّات اشتغالها.

4 ـ موضوع البحث هو عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان، فبأيّ معنى نفهم هذه العبارة؟ ومن أيّ منطلق يمكن معالجتها؟

ليس المقصود من العنوان بحثًا في عقائد الباطنيّة كما عبّر عنها هذا المفكّر فحسب، ولكنّ المقصود تحديدًا هو البحث في الأثر الذي أحدثته تلك العقائد في تفكير النعمان وكيف وجّهت مختلف مصنّفاته التاريخيّة والفقهيّة والكلاميّة والتاويليّة. وحين يكون الموضوع مفهومًا على هذا النحو فهذا يعني مبدئيًّا أن ينصرف همُّنا لا إلى التفكير في عقائد الباطنيّة نفسها، فهذا شرط لازم، بل إلى التفكير في عمل تلك العقائد ودورها في توجيه عقل النعمان بمختلف تمظهراته الكلاميّة والفقهيّة والتاويليّة. ومن البديهيّ حينئذ أن نعمل في الوقت نفسه على اكتشاف تلك العقائد الباطنيّة في مصنّفات النعمان وعلى تحليل مضامينها وصيغ التعبير عنها لنصل إلى ما نهدف إليه تحديدًا وهو كيف قادت هذه العقائد صاحبها إلى معالجة ما تصدّى للبحث فيه من مسائل الكلام والفقه والتاويل التي كانت تشغله كما تشغل مجمل المفكّرين المسلمين القدامى.

ولمّا كان القاضي النُعمان فقيهًا ومتكلّمًا ومفسّرًا ومؤرّخًا في الوقت نفسه وله من التصانيف ما يتّصل بمختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة في عصره، كان من الواجب أن يتعلّق بحثنا بأهمّ ما صنّف هذا المفكّر في مختلف تلك الحقول المعرفيّة. ولا يعني هذا بأيّ حال من الأحوال أن نكتفي بالتوقّف عند النعمان فقيهًا أو متكلّمًا أو مفسّرًا أو مؤرّخًا لأنّ البحث يفرض علينا أن نتوجّه فوق ذلك كلّه صوب الحفر عميقًا في نصوصه قصد الوقوف على ما في طيّاتها من عقائد باطنيّة تتحكّم في بنياتها وعباراتها بقدر ما تتحكّم في مضامينها ومراميها. ومن هذا المنطلق تحديدًا رأينا من الواجب أن يكون الهدف من البحث في عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان أبعد من التعريف بعقائد الباطنيّة وبيان الفوارق بينها وبين عقائد غيرها من فرق الإسلام، فهذا عمل سبقنا إليه السابقون، لأنّنا نهدف بالأساس إلى الكشف عن عمل العقائد (= الآراء

الدينيّة) في عقل القاضي النعمان باعتباره مفكّرًا. العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان ترجمة تعني في فهمنا البحث عن أثر عقائد فرقة دينيّة في مفكّر طرق أشهر أبواب العلم في عصره فكان فقيهًا ومتكلّمًا ومؤرّخًا ومفسّرًا يعالج مسائل العلوم التي يطرقها من منطلق عقائديّ واضح ويجتهد لتوظيف كلّ تلك العلوم في الدعوة لما كان يعتقده ويؤمن به من آراء دينيّة.

5 ـ يشير العنوان إلى القاضي النعمان وهو علم من أعلام الدعوة الإسماعيليّة ودولتها الفاطميّة، نشأ في القيروان وذاع صيته لمّا عيّنه عبيد الله المهدي الخليفة الفاطميّ الأوّل قاضيًا ثمّ قرّبه المعزّ لدين الله منه فصار قاضي قضاة الدولة وداعي دعاتها يشرف على مجالس العلم المفتوحة للعموم في المساجد كما يدير مجالس التربية والتعليم الخاصّة بأنصار الدعوة ومريديها فيعلّمهم أسرار التأويل وحقائق الدين. وقد اعتمدنا مصنّفاته الرئيسيّة في الفقه والتأويل والتاريخ والتربية مدوّنة عليها نشتغل وفيها نفكّر في عقائد الباطنيّة وأثرها في توجيه النعمان وهو يعالج مختلف المسائل التي تصدّى للتصنيف فيها. ولئن ذكر المؤرّخون لهذا المفكّر عددًا هائلاً من المصنّفات توزّعت بين ما يسمّى بالحقائق والظواهر، فقد حصرنا مدوّنة بحثنا في دعائم الإسلام وكتاب تربية المؤمنين المعروف بتأويل الدعائم وكتاب أساس التأويل وكتاب المجالس والمسايرات وكتاب اختلاف أصول المذاهب ورسالة الهمّة في آداب أتباع الأئمّة، فهذه الكتب في اعتقادنا تستوفي الشرط الأساسي لتوجيه بحثنا في موضوع العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان لأنّها مصنّفات تتّصل بأهمّ مجالات المعرفة الإسلاميّة وهي علوم الكلام والحديث والفقه والأصول والتأويل والتاريخ والأخلاق. وكان من الضروريّ أن نكمّل هذه المدوّنة بمصادر إسماعيليّة أخرى غير التي وضعها القاضي النعمان وهي في العموم مصنّفات لمن عاصره أو سبقه أو جاء بعده بقليل من مشاهير المفكّرين الإسماعيليّين، كما دفعتنا الحاجة إلى العودة إلى عدد غير قليل من المصادر الإسلاميّة غير الإسماعيليّة في مختلف فروع الفكر الإسلاميّ القديم وذلك قصد البحث عمّا يساعدنا فيها من معلومات وآراء ومواقف تتّصل بالكلام والتصوّف والفقه وأصوله وما في هذه العلوم من مسائل خلافيّة.

6 ـ يتكوّن جوهر هذه الأطروحة من أربعة أبواب، الأوّل منها عرض تحليليّ نقديّ لمنتخبات من مصنّفات القدامى والمعاصرين حول الدعوة الباطنيّة وعقائدها، والثاني في الإمامة، والثالث في التأويل، والرابع في الفقه وأصوله. لقد رأينا أن نبني بحثنا على التدرّج في تحليل الموضوع من المشهور من عقائد الباطنيّة إلى المغمور ومن الجليّ إلى الخفيّ، ونعني بذلك أن نسير في عملنا سيرًا متأنّيًا نحو الكشف عن المواقع التي تختفي فيها تلك العقائد فتعمل بشكل غير ظاهر وتؤثّر في المواقع نفسها. أمّا المواقع فقد حصرناها في ثلاثة مباحث رئيسيّة تمثّل في اعتقادنا أهمّ مجالات النظر

العربيّ الإسلاميّ القديم وهي مبحث الإمامة ومبحث التاويل ومبحث الفقه وأصوله. واخترنا، قبل تفكيك تلك المواقع الثلاثة في مصنّفات القاضي النعمان لاستخراج ما فيها من عقائد الباطنيّة وبيان دورها في تشكيل مباحث الإمامة والفقه والتاويل، أن نمهّد للعمل كلّه بتحليل نقديّ لأهمّ ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من مصنّفات تعنى بالشان الباطني قديمًا وحديثًا فتناولنا بالتحليل والنقد عددًا هامًّا من مصنّفات القدامى والمعاصرين وكشفنا عمّا فيها من افكار حول التيّار الباطنيّ الإسماعيليّ وعمّا وراء تلك الأفكار من مواقف إيديولوجيّة واختيارات دينيّة وسياسيّة. إنّ الوقوف المطوّل عند مختلف تلك المصادر والمراجع كان في الحقيقة مساعدًا على التخلّص من بعض العادات في تناول الفكر الإسلاميّ القديم ونعني تحديدًا ذلك الميل إلى التاريخ والترجمة والتعريف والتدوين، فقد أغنانا النظر في مختلف المصادر والمراجع التي اخترناها نماذج تعبّر عن طرائق القدامى والمعاصرين في التعامل مع الفكر الإسماعيليّ الباطنيّ عن السقوط في التاريخ لنشاة الباطنيّة في الإسلام وعن الوقوع في عرض منظومة العقائد الباطنيّة وتلخيصها فهذا كلّه في تقديرنا قد سبقنا إليه باحثون كثر من الشرق والغرب ولسنا مطالبين بتكرار ما ذكروه. وممّا أبعدنا عن هذا التوجّه أكثر فاكثر أنّ طبيعة بحثنا لا تقبل المنهج التاريخيّ ولو كان هو منهج تاريخ الأفكار، فعملنا معقود على تحليل العقائد الباطنيّة لا من خلال تاريخها بل من خلال عبارة من بين عباراتها وهي عبارة القاضي النعمان، ومن المعلوم أنّ تحليل العبارة يختلف في منهجه عن تحليل التاريخ كما أنّ البحث عن فكرة تحت عبارة من العبارات يختلف عن البحث عنها في مرحلة من مراحل التاريخ ذلك أنّ العبارة قد تكون هي نفسها في مراحل تاريخيّة مختلفة وقد تكون في المرحلة الواحدة عدّة عبارات تعكس اختيارات نظريّة متباينة وهذا ما تيسّر لنا اكتشافه في مواقع مختلفة من عملنا. عملنا إذن هو بحث في عقائد الباطنيّة من خلال عبارة مخصوصة هي عبارة القاضي النعمان بصيغها الفقهيّة والكلاميّة والفلسفيّة أحيانًا ولهذا السبب بالذات قسّمنا جوهر العمل إلى المباحث الثلاثة المذكورة، ففيها صيغ ثلاث للتعبير عن العقائد الباطنيّة قد تكون منفصلة وقد تكون متشابكة ولكنّها في النهاية العبارة التي اختارها القاضي النعمان لعرض العقائد الباطنيّة والتعريف بها وأحيانًا اخرى للدفاع عنها أو للعمل بها واتخاذها أداة لفهم الدين والمجتمع والإنسان.

7 ـ ينتمي هذا البحث إلى ما يعرف بالإسلاميّات التطبيقيّة (islamologie)، وهي علم ينظر في منتجات الفكر الإسلاميّ وقيمه وأساليب عمله انطلاقًا ممّا وفّرته علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة من أدوات فهم وتحليل ومناهج نقد وتفكيك، لذلك كان من الواجب علينا، ونحن نتصدّى لموضوع العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان قصد البحث عن عقائد الباطنيّة في ما وضعه هذا المفكّر من مصنّفات وصولاً إلى اثرها في

توجيه بحوثه الكلاميّة والتأويليّة والفقهيّة والأخلاقيّة، أن نستنير بالقدر المستطاع ممّا وفّرته علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة من أدوات التحليل والتفكيك. وقد وجدنا في ما تيسّر لنا أن نطّلع عليه من دراسات في تاريخ الأديان والأنتروبولوجيا والاثنولوجيا ما ساعدنا على فهم الكثير من أبعاد العقائد الباطنيّة ودلالاتها ومنزلتها في مسار الديانة الإسلاميّة. كما ساعدتنا دراسات في تاريخ الأفكار وأركيولوجيا المعرفة على فهم بعض مظاهر التشابك بين العبارات والتشكيلات الخطابيّة في الفكر الإسلاميّ القديم وهو ما يسّر علينا التعامل مع فكر النعمان ونصوصه بصيغها الكلاميّة والتأويليّة والأخلاقيّة والفقهيّة وقادنا إلى الوقوف عمّا تحتها من أفكار عميقة تتّصل بشكل أو بآخر بافكار غيره من المسلمين وغير المسلمين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان من الضروريّ أن ننطلق في تحليل الكثير من مسائل بحثنا من دراسات في علوم اللسان والتأويليّة كي يتسنّى لنا الوقوف على منهج القاضي النعمان في تأويل النصوص والطقوس الإسلاميّة وما أفضى إليه هذا المنهج من نتائج تتّصل بفهم الباطنيّة لجوهر الدين ووظائفه الأنطولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

إنّ هذه الدراسات ذات المنحى التنظيري ساعدتنا في الوقت نفسه على تحليل النصوص، نصوص الباطنيّة ونصوص خصومهم، وتفكيك شبكة العلاقات بين أفكار من فترات تاريخيّة متباعدة في بيئات ثقافيّة متباينة وبعبارات مختلفة أحيانًا مؤتلفة أحيانًا أخرى. كما ساعدتنا على تصوّر فرضيّة عامّة نفهم من خلالها الإطار النظري العامّ الذي نشأت فيه المذاهب الدينيّة في الإسلام فوجّه وعيها بذاتها وغيرها وقاد نظرتها إلى الدين والمجتمع. وتتمثّل هذه الفرضيّة في اعتبار ولادة الديانة الإسلاميّة علامة تاريخيّة بارزة على ولادة جماعة دينيّة تسعى لبناء دولة في مجتمع بدويّ لا مكان فيه للدولة باعتبارها مؤسّسة تحتكر الحقّ والسيادة العليا. وبمجرّد وفاة النبيّ المؤسّس انقسمت تلك الجماعة على نفسها فمنها من مال إلى الاعتراض على مشروع الجماعة الرامي إلى بناء تلك الدولة وهو تيّار الردّة الذي لم يكتب له أن يستمرّ، ومنها من مال إلى تنمية ما شرع النبيّ في بنائه قصد التعجيل بولادة مؤسّسة تكون لها الرئاسة العامّة في الدين والدنيا فتحتكر العلم والحكم وهذا هو التّيار الشيعيّ بمختلف صيغه وخصوصًا منها الصيغة الباطنيّة الإسماعيليّة، ومنها من مال إلى الموازنة ففسح في المجال لظهور مؤسّسة تحتكر الحكم ولكنّها لا تحتكر العلم لأنّه من شأن مؤسّسة أخرى هي مؤسّسة العلماء وهذا هو التيّار السنّي كما عبّر عنه الأصوليّون والفقهاء والمحدّثون. ومع مرّ التاريخ نشأت بين التيّارين تفاعلات عدّلت الرؤى أحيانًا وباعدت بينها احيانًا اخرى.

إلى جانب تلك الدراسات المعاصرة التي استوحينا منها أدوات الفهم والتحليل كان من الضروريّ أن نعتمد في قراءتنا لمصنّفات القاضي النعمان على ما وضعه العلماء المسلمون القدامى من مصنّفات في علوم الكلام والفقه وأصوله والتفسير والتصوّف والفلسفة وخصّوصًا منها تلك التي سعى فيها أصحابها إلى شرح المسائل وبيان الفوارق بين المذاهب والمدارس، وقد كانت لنا خير عون على فهم الكثير من الآراء والمواقف في مختلف ما واجهناه من قضايا معرفيّة أو منهجيّة تتّصل بما كتبه النعمان أو غيره من مفكّري الدعوة الباطنيّة في الكلام والتأويل والفقه والتاريخ والأخلاق والسياسة.

لقد صدرنا في قراءة العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان عن فكرتين جوهريّتين استوحيناهما ممّا تيسّر لنا أن نطّلع عليه من دراسات في علوم الأديان وتاريخ الأفكار وأركيولوجيا المعرفة والتأويل والتفكيك، ومصنّفات إسلاميّة قديمة في الكلام والتصوّف والفقه وأصوله. والفكرتان معًا تتعلّقان بما يمكن أن نسمّيه توازيًا بين تاريخ الحضارات وتاريخ الآراء الدينيّة، فقد بدا لنا في المرحلة الأولى من مراحل هذا البحث ونحن نجمّع المعلومات ونصنّفها أنّ ما من مجتمع من المجتمعات القديمة يشهد ميلاد ديانة أو جماعة دينيّة إلاّ ويكون ذلك علامة على تحوّل في تاريخ ذلك المجتمع من مرحلة لا أثر فيها لما يسمّيه علماء الاجتماع بالدولة، أي تلك المؤسّسة السياسيّة التي تحتكر القوّة والسيادة والحكم وتسعى باستمرار إلى الهيمنة على أجساد الناس وأرواحهم، إلى مرحلة تتهيّا فيها الظروف الماديّة والمعنويّة لولادة هذه الدولة مهما كان شكلها. وبمجرّد ولادة هذه الدولة تواجه الجماعة الدينيّة التي مهّدت لها سبل الظهور أزمة حادّة حين تشعر تلك الجماعة بالخطر الذي بات يهدّد وجودها وهو شعور ينشا بمجرّد أن تبدأ الدولة في العمل فتقسّم الأدوار وتنتزع المساحات وترسم الحدود بين الحلال والحرام أو الجائز والممنوع والحقّ والباطل. في هذه اللحظة تحديدًا تنقسم الجماعة على نفسها بين داعم لميلاد هذه المؤسّسة ذات الطابع الاستعلائي ورافض لها ومتردّد في قبولها. ولا يظهر انقسام الجماعة في الحروب والمعارك السياسيّة فحسب بل يظهر بشكل أعمق في منتجات الجماعة الرمزيّة أي في أفكارها وقيمها ومثلها العليا.

تلك هي الفكرة الأولى، أمّا الفكرة الثّانية فتتّصل تحديدًا بالعلاقة بين تاريخ الحضارة العربيّة وتاريخ الآراء الإسلاميّة فيها. فقد تراءت لنا عند قراءة نصوص المدوّنة وما يتّصل بها من مصادر إسلاميّة مختلفة فكرة ما فتئت تتوضّح شيئًا فشيئًا وهي أنّ المجتمع العربيّ قد شهد بولادة الإسلام ميلاد جماعة دينيّة سياسيّة تعمل على بناء مؤسّسة يكون لها في الوقت نفسه الحقّ في احتكار إنتاج الحقائق وتوزيعها، والحقّ في احتكار السيادة العليا. ولكنّ تاريخ هذه الجماعة من البعثة إلى الردّة إلى

الفتنة إلى التأسيس يعكس اختلافًا جوهريًا حول مشروعيّة تلك المؤسّسة وحدودها ووظائفها، فقد مال التيّار الشيعيّ عمومًا إلى العمل على تنمية تلك المؤسّسة وتوسيع صلاحيّاتها لتشمل العلم والحكم معًا، بينما مال التيّار السنّي ممثّلاً في الفقهاء والمحدّثين والأصوليين إلى العمل على بناء مؤسّستين متوازيتين للأولى أن تحتكر السيادة العليا وهي مؤسّسة الخلافة وخططها وللثانية أن تحتكر العلم وهي مؤسّسة العلماء. وفي صلب هذا التاريخ تتنزّل مصنّفات القاضي النعمان باعتباره فقيهًا ومتكلّمًا ومؤرّخًا ومفسّرًا وداعية، إذ تعكس مصنّفاته موقف التيّار الشيعيّ المؤمن بمؤسّسة واحدة تحتكر في الوقت نفسه العلم والحكم.

انطلاقًا من هذه الخلفيّة النظريّة، وعملاً بما تفرضه مناهج البحث في الإسلاميّات التطبيقيّة من أدوات الفهم والتحليل، والتزامًا بما يقتضيه موضوع البحث من اشتغال على نصوص متنوّعة في صيغ مختلفة قصد العثور عمّا تحتها من عقائد تتحكّم في لغتها وأبنيتها وأفكارها، كان من الواجب أن نبني هذه الأطروحة على ثلاثة محاور رئيسيّة هي في اعتقادنا المداخل الممكنة للتحكّم في المدوّنة التي نشتغل عليها، وتتمثّل هذه المحاور في محور الإمامة ومحور التأويل ومحور الفقه وأصوله، فخصّصنا لكلّ محور منها بابًا مفردًا وجعلناها مجالات لفحص العقائد الباطنيّة بمختلف صيغها بحثًا عن أشكال حضورها وآليّات عملها في تلك النصوص التي وضعها النعمان خصوصًا.

وكان من الواجب أيضًا أن نتخلّى في بحثنا عن المنهج التاريخيّ وما يقتضيه من تتبّع لمسار العقائد الباطنيّة من لحظة نشوئها وصولاً إلى زمن القاضي النعمان لأنّ الدراسات المنجزة في هذا الإطار حقّقت ما فيه الكفاية من نتائج، ولأنّ موضوع بحثنا متّصل بالقاضي النعمان المفكّر في مسائل الكلام والتأويل والفقه والأخلاق من منظور عقائدي باطنيّ. وهذا يقتضي منهجيّة أخرى غير المنهجيّة التاريخيّة، وقد وجدنا في منهجيّة التحليل الأركيولوجي بديلاً من منهجيّة التحليل التاريخي. ذلك أنّ التحليل الأركيولوجي، القائم على المراوحة بين تحليل الخطاب في بنياته السطحيّة والعميقة من جهة وتحليل الأفكار والمفاهيم والاختيارات النظريّة من جهة أخرى، لا ينظر إلى الخطاب إلاّ ضمن تشكيلة خطابيّة وأنّ كلّ تشكيلة خطابيّة على صلة مّا بتشكيلات خطابيّة أخرى تتبادل وإيّاها المفاهيم والأفكار والعبارات وإن كانت تختلف عنها في الاختيار النظري. إنّ هذه المنهجيّة هي في تقديرنا المنهجيّة الأكثر تناسبًا مع الهدف الرئيسيّ الذي وضعناه لهذا البحث، نقول ذلك لأنّ الاشتغال على مفكّر واحد ذي وجوه متعدّدة، إذ كان متكلّمًا وفقيهًا ومؤوّلاً وفيلسوفًا أحيانًا، قد وضعنا أمام خطابات متنوّعة نحن مطالبون بالعثور عمّا تحت تبعثرها السطحيّ من قاع نظريّ يوحّدها ويدفعها نحو استراتيجيّة واحدة. وقد تسنّى لنا بفضل هذه المنهجيّة أن نلامس ما بدا لنا اختيارًا نظريًا وجّه خطاب القاضي النعمان بصيغه الكلاميّة والتأويليّة والفقهيّة

والأخلاقيّة. ويتمثّل هذا الاختيار النظريّ حسب تقديرنا في تلك النظرة إلى المؤسّسة الدينيّة إذ هي وفق اختيار النعمان النظريّ مؤسّسة تحتكر الحكم والعلم أو السلطة والمعرفة خلافًا لاختيارات نظريّة أخرى بعضها يقصر دور المؤسّسة الدينيّة على إنتاج الحقائق ويوكل للمؤسّسة السياسيّة دور الحكم بينها لتدبير شؤون الناس على هدي منها، وبعضها يرى في المؤسّستين معًا نذير خطر يهدّد المجتمع بالانقسام على نفسه.

8 ـ لقد وضعنا موضوع البحث منذ البداية أمام سلسلة من العقبات المعرفيّة والمنهجيّة، ذلك أنّنا واجهنا صنفين من القراءات متناقضين فصنف منها يكيل للفكر الباطني التهم وصنف تغلب عليه لغة المديح والثناء، والصنفان معًا يخفيان على من رام الالتزام بتقاليد البحث الأكاديميّ حقيقة ذلك الفكر وقيمته وعليه إذن أن يبحث عن مخرج له يضمن الحدّ الأدنى من الموضوعيّة والحياد ويمكّنه من تجاوز خصوم الدعوة الباطنيّة وأنصارها. ولن يكون العثور على ذلك المخرج سهلاً إذ يقتضي الأمر إعادة النظر في ما كتب عن الباطنيّة بالعودة إلى مصنّفات أعلامه الكبار وأوّلهم القاضي النعمان وقراءتها من منظور مختلف عن سائر المنظورات، وهذا في ذاته يتطلّب جهدًا إضافيًّا فليس من السهل علينا العثور على وجهة نظر مختلفة تمكّننا من تحقيق إضافة في دراسة العقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان. إلاّ أنّ الخلفيّتين النظريّة والمنهجيّة اللتين صدرنا عنهما في إنجاز هذا البحث، وما وجدناه في أستاذنا الدكتور مصطفى التواتي من توجيهات ونصائح، وما لقيناه من أصدقائنا من مساعدات ساهم إلى حدّ مّا في زحزحة ما اعترضنا من عقبات واستطعنا أن نحدث لأنفسنا مسافة تفصلنا بمقدار عن غيرنا ممّن فكّر في العقائد الباطنيّة سواء فكّر فيها مباشرة أو في سياق قراءة شاملة للفكر العربي الإسلاميّ. وتتمثّل هذه المسافة غير البعيدة في ذلك الإطار النظريّ العامّ الذي نزّلنا فيه بحثنا وهو الاعتقاد في وجود ناظم خفيّ تحت ما يميّز نصوص المدوّنة من تبعثر، ويتمثّل هذا الناظم في ذلك الاختيار النظري الذي تحكّم في القاضي النعمان كما تحكّم في غيره من مفكّري الشيعة الإسماعيليّة فكشف عن موقفهم من ميلاد تلك المؤسّسة التي أراد بعضهم أن يوكل إليها مهمّة الحكم والعلم بينما أراد لها بعضهم الآخر أن تكون مؤسّسة حكم فقط ولا تتدخّل في الشان الدينيّ لأنّه يخصّ مؤسّسة أخرى هي مؤسّسة العلماء.

9 ـ أخيرًا نتمّنى أن يكون لنا متّسع من الوقت لنعود إلى بعض ما قادنا إليه البحث من إشكاليّات فرعيّة بعضها يتعلّق بالفكر الشيعيّ وبعضها بنظام الجماعة الدينيّة في الإسلام.

الباب الأول

نماذج من مصنّفات
القدامى والمعاصرين حول الباطنيّة
عرض تحليليّ نقديّ

الفصل الأوّل

نماذج من مصنّفات القدامى

تمهيد

شكّلت عقائد الباطنية موضوع نظر وتحقيق شغل الباحثين قديمًا وحديثًا. والناظر في جملة ما ألّفه القدامى والمعاصرون في هذا الموضوع تعريفًا وتحليلًا ونقدًا وتأويلًا يقف على ثلاثة أنواع من التّصانيف: نوع ينحو إلى المناظرة والمجادلة ويهدف إلى الإقناع بفساد عقائد الباطنية والتحذير من مخاطرها ومهالكها. واختصّ في هذا النوع أغلب المصنّفين القدامى من المنشغلين بالملل والنّحل عدا قلّة منهم. ونوع ينحو إلى المفاخرة والمنافحة ويهدف إلى الإقناع بطرافة تلك العقائد وعمق رسوخها في التّراثين الديني والفلسفي، أو إلى التّنويه بما فيها من نزعات تقدّميّة وعقليّة أو حتّى اشتراكية. ونوع ينحو إلى النظر والتدقيق ويقصد إلى تحليل عقائد الباطنية والكشف عن مضامينها المعرفيّة وأصولها النظرية والتاريخيّة ومدلولاتها الاجتماعية والسّياسية، واختصّ في هذا النوع باحثون عرب ومستشرقون.

ونتولّى في هذا الفصل الوقوف على نماذج من مصنّفات القدامى لنستجلي مختلف زوايا النظر التي تحكّمت في معالجة العقائد الباطنية ولنتبيّن مدى تلاؤمها مع موضوع بحثنا ومدى نجاعتها في تحليل منظومة العقائد الباطنية. لذلك سنتناول هذه النماذج من مصنّفات القدامى تناولًا تحليليًا ونقديًا حتى يتسنّى لنا تحديد خصائص المنظور الكلاميّ وموقفه من الباطنية وعقائدها وطريقته في تحليلها ونقدها. فكيف تفاعل المفكّرون المسلمون القدامى مع عقائد الباطنيّة؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن نطمئنّ إلى ما في مصنّفاتهم عن الباطنيّة وعقائدها؟

نشير في البدء إلى أنّ الحديث عن عقائد الباطنيّة عند القدامى جزء من حقل معرفيّ بدأ يتشكّل عندما شرعوا في تصنيف الاتجاهات الفكريّة والسياسيّة والدينيّة الغالبة على الحياة الثقافيّة إلى ملل ونحل. وقد اقترن التّصنيف في الملل والنّحل

بالردّ على ما اعتبر بدعة وخروجًا على ملّة الإسلام إذ وضع الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز رسالة في الردّ على القدريّة وكذلك فعل بعض أئمة الشيعة مثل الإمام زيد ابن علي زين العابدين والإمام جعفر الصّادق. وانخرط الفقهاء في هذا التيار الذي ميّز المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط فوضع أبو حنيفة النعمان «الفقه الأكبر» للردّ على القدريّة وكتب محمد بن إدريس الشافعي رسالتين، الأولى في تصحيح النبوّة والردّ على البراهمة والثانية في الردّ على أهل الأهواء[1]

وتعبّر هذه الموجة من الرّدود عن نزعة إلى مقاومة الخلاف الذي بات يهدّد الجماعة الإسلاميّة واستقرارها ووحدتها بعد أن تحوّل من مجرّد خلاف سياسي إلى خلاف فكريّ وعقائديّ. والحقيقة أنّ تاريخ الخلاف في الإسلام يعود إلى زمن النّبي، فالكلّ يعرف أولئك الذين نعتوا بالمنافقين وهاجمهم القرآن في آيات عديدة[2] وبعد وفاة النّبي تمرّدت قبائل كثيرة من طيىء وقيس وبني أسد وغطفان وفزارة. وقد كان ذلك التمرّد علامة انقسام سياسي بارزة رغم أنّ للقبائل المتمرّدة متنبّئين وهو ما يوهم بكون ذلك الخلاف كان خلافًا عقائديًّا[3] فالعرب المرتدّون «لم يكن الفعل الديني هو الذي يزعجهم بل بعده الدّولتي الأشدّ المتمثّل بدفع الضريبة»[4] ولم تكن الرّدة هي الانقسام السّياسي الأخير إذ كان مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان مقدّمة انقسام سياسيّ عميق أدّى إلى حروب كثيرة أعقبت أولى بوادر الانقسام العقائدي بظهور الخوارج حين انشقوا عن عليّ بن أبي طالب وكفّروه.

ولئن كان أغلب الباحثين والمؤرّخين يرون أنّ أعظم خلاف في الإسلام كان حول الإمامة، وهو ما يعني أنّ الخلاف المركزي كان ذا خلفيّة سياسيّة، فإنّ أبا الفتح الشهرستاني يؤكد أن جذور الخلاف تعود إلى زمن النّبي. ومن الأمثلة التي ساقها للبرهنة على ذلك اعتراض ذي الخويصرة التّميمي على النّبي في قسمة الغنائم،

---

(1) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، لبنان، ط2، 1997، ص: 322.

(2) انظر مثلًا ما جاء في سورتي التوبة والأنفال من القرآن الكريم.

(3) راجع: سعيد عبد الفتاح عاشور، أضواء على حركة الردّة، مجلة **عالم الفكر**، المجلد 12، العدد 4، 1982.

(4) هشام جعيط، دولة النبوّة، مجلّة **الفكر العربي المعاصر** العدد 72 ـ 73، جانفي/ فيفري كانون الثاني/ شباط 1990

واعتراض عمر بن الخطاب على النّبي في مرض موته[1] والواضح من كلّ هذه الأمثلة أنّ الخلاف العقائدي، الناجم عن مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان واندلاع ما سمّي بالفتنة الكبرى، كانت له مقدّمات كثيرة منها ما هو سياسيّ ومنها ما هو فكريّ. وإذا كان الخلاف السّياسي قد واجهته الدولة الإسلاميّة الناشئة بالعنف من خلال الحروب المتتالية من الرّدة إلى الفتنة، فإنّ الخلاف العقائدي قد حورب بالجدل والمناظرة حينًا والقمع والتنكيل أحيانًا. وفي هذا السّياق بالذّات تندرج أغلب مصنفات القدامى في الملل والنّحل. فقد كلّف المفكّرون أنفسهم مهمّة الوقوف في وجه ما رأوه بدعًا وضلالات ومنها عقائد الباطنيّة. وإنّ منظورًا كهذا تحكمه فكرة التكفير والتّبديع والاتّهام بالخروج على الجماعة تارة والمروق عن الدين طورًا لن يكون إلاّ انخراطًا في نسق الإقصاء والإبعاد أو الحمل على الرجوع إلى الجماعة ومعتقداتها بالعنف. وهو نسق يميّز خصوصًا المجتمعات القديمة ذات الأساس الديني حيث يكون الاعتقاد شرطًا من شروط الانتماء إلى الجماعة وبالتالي فالخروج عن معتقداتها خروج عليها.

واخترنا لتحليل هذا المنظور جملة من المصنّفات بعضها يتعلّق بالملل والنّحل عمومًا وبعضها الآخر يتعلق بعقائد الباطنية. وتتمثّل هذه المصنفات في «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري و«الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي، و«فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي، و«الملل والنّحل» لأبي الفتح الشهرستاني. والملاحظ من خلال هذه العناوين أنّنا اكتفينا من مصنّفات القدامى بما وضعه علماء الأشعريّة دون غيرهم. حقًّا لقد تعرّض عدد كبير من القدامى إلى الباطنية نقدًا وتعريفًا، إذ كتب في ذلك أعلام من الشيعة والمعتزلة وأشاعرة آخرون غير من ذكرنا، كما كتب أعلام من الظاهريّة[2] ولكن الناظر في تلك المصنّفات يدرك

(1) أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنّحل**، صححه صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت 1999، ص ـ ص: 15 ـ 17

(2) يذكر أن أخا محسّن وضع كتابًا في الطعن على الفاطميين نقل منه المقريزي نتفًا في كتابه «اتعاظ الحنفا..». تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001. وأخو محسن علويّ عاش في النصف الثاني من القرن 4هـ. وللقاضي عبد الجبار المعتزلي رسالة في إثبات النبّوة ناقش فيها آراء الفرق الإسلامية ولاسيّما الشيعة، وقد نقل منها المقريزي جملًا في كتابه: **المقفى الكبير**، اختيار وتحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987. وتعرض ابن حزم الأندلسي للباطنية في مواقع متعدّدة من موسوعته «**الفصل في الملل والأهواء والنّحل**».

بوضوح تواتر موقف واحد يتلخّص في الطّعن على الفاطميين وأنسابهم وإرجاع أصلهم إلى ميمون القدّاح خلافًا لما ادّعوه من نسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق. لذلك نعتقد أنّ المصنّفات التي تمّ اختيارها تكفي للتعرّف على الباطنية من منظور المتكلّمين عمومًا ومتكلّمي أهل السّنة خصوصًا.

1 ـ مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري

قسّم الأشعري (ت: 324هـ) فرق الشيعة إلى غلاة وروافض وزيديّة. وإذا تتبّعنا هذا التقسيم بحثًا عن الباطنية فلن نجد لها موقعًا لا ضمن الغلاة ولا ضمن الرّوافض رغم أنّه يذكر في فرق الروافض ثلاث فرق معروفة بكونها ذات توجّه إسماعيلي باطني. وهذه الفرق هي «الصنف السابع عشر من الرافضة يزعمون أنّ جعفر بن محمد مات وأنّ الإمام بعد جعفر ابنه إسماعيل... والصنف الثامن عشر... وهم القرامطة... والصنف التاسع عشر يسوقون الإمامة من علي إلى جعفر بن محمد ويزعمون أن جعفر بن محمد جعلها لإسماعيل ابنه دون سائر ولده. فلمّا مات إسماعيل في حياة أبيه صارت في ابنه محمّد بن إسماعيل، وهذا الصنف يدعون المباركيّة... وزعموا أنّ محمد بن إسماعيل قد مات وأنها في ولده من بعده...»[1]

فماذا يعني أن يهمل الأشعري أسماء الإسماعيلية الذائعة الصّيت في عصره وهي الإسماعيلية والسّبعية والباطنية؟ بل ماذا يعني أن يذكر قولهم في الإمامة، وهم القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق خلافًا لمن قال بإمامة أخيه موسى الكاظم، دون أن يسمّيهم وسمّى بعد ذلك القائلين بإمامة موسى وهم الموسائية[2] فهل يعني ذلك أنّ الأشعري يجهل التّسميات التي تسمّت بها تلك الفرقة أم هي تسميات لاحقة عن زمن الأشعري؟ وكيف يكون ذلك والأشعري على قيد الحياة إلى حدود الرّبع الأوّل من القرن الرّابع/ العاشر بينما شهد النصف الثاني من القرن الثالث/التّاسع انتشار الدعوة الإسماعيلية ثمّ قيام دولة القرامطة في البحرين ودولة الفاطميين في إفريقية؟

لا يعني هذا السّكوت في نظرنا جهل الأشعري بما أصبح عليه أمر من قال

---

(1) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تصحيح هلموت ريتر، فرانز شتايز، فيسبادن، ط3، 1980، ص ـ ص 26 ـ 27.

(2) نفسه، ص: 29.

بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق أو ابنه محمّد. فالدّولة الفاطمية أمر واقع، وخروج الإسماعيلية من دور السّتر إلى دور الظهور ودعاتهم في المشرق والمغرب أشهر من أن يخفى أمرهم على رجل ندب نفسه لتدوين مقالات الإسلاميين. لذلك لابدّ من أن يكون سكوت الأشعري عمّا كان يفترض أن يدوّنه ويخبر عنه سكوتًا قصديًا. فإذا علمنا أن الأشعري قد توفيّ في 324 هـ، وهو تاريخ يشير إلى كون الدولة الفاطمية في جيلها الأوّل قوّة وصعودًا، تبيّن أن سكوته كان اختيارًا، نقول ذلك رغم أنّ بعض المنتصرين للأشعريّ يفسّرون سكوته عن مقالات الباطنيّة بعدم اطّلاعه على الفرق الإسلاميّة في بلاد المغرب، ولكنّ تفسيرًا كهذا لا ينطبق على الدعوة الإسماعيليّة لأنّها نشأت في العراق قبل أن تهاجر إلى بلاد المغرب. إنّ عقائد الإسماعيلية في الإلهيات والسّياسيات كثيرة تستلزم وقوفًا مطوّلًا عندها بينما فضّل الأشعري عدم الخوض فيها قعودًا عن الإسهام في نشر مقالاتهم، وذلك هو الحد الأدنى المطلوب من مفكّر في دولة عجزت جيوشها عن وضع حدّ لتنامي الدّعوة الإسماعيلية بعد أن باتت ذات دولة وجيوش تقتطع ممالك كثيرة كانت تحت سيطرة العباسيين. لسكوته إذن دواع استراتيجيّة تميّز مشروعه الفكري والسياسي ولا نعتقد أنه أهمل مقالات الباطنية لأنها مقالات غير إسلامية وليست من الإسلام في شيء كما فعل البغدادي من بعده والدليل على ذلك أنه ذكر آراء الكيسانية بمختلف فروعها رغم ما فيها من أقوال بعيدة عن عقائد السّلف[1]

ويتجلّى هذا الفرز كأبرز ما يكون حين ينتقل الأشعري من ذكر اختلافات الرّافضة في الإمامة إلى ذكر اختلافاتها في التوحيد والذات والصفات. فقد وسّع القول في عرض آراء من قال بالتجسيم وأثبت أقوال هشام بن الحكم في الله وصفاته، ولخّص قول من ذهب إلى أنّ الله ليس بجسم ولا هو صورة ولا يشبه الأشياء واعتبر هذا القول هو عينه قول المعتزلة وبعض الخوارج[2] ورغم ما يستوجبه هذا السياق من عرض مختلف ما ذهبت إليه الرافضة في التوحيد إلاّ أن الأشعري لم يذكر شيئًا ممّا قالته الباطنية في هذا الباب من أبواب العقائد. لقد أدّى الحديث عن المشبّهة من الرّوافض إلى الحديث عن المنزّهة منهم وهم الذين وافقوا المعتزلة. وكان من المفترض أن يقود الحديث عمّن وافق المعتزلة إلى الحديث عن موقف

(1) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص: 16 وما بعدها.
(2) نفسه، ص: 35

ثالث وهو موقف الباطنية الذين نفوا الصفات وقالوا في الله إنّه لا يوصف ولا يقال عنه حيّ أو عالم أو لا حيّ ولا عالم. كما قالوا بالإبداع وأنّ الله أبدع الأوّل، وهو السابق أو القلم في اصطلاحين آخرين، وأنّ هذا الأوّل هو من خلق العالم[1]، ولكن الأشعري لم يذكر شيئًا من ذلك واكتفى بعرض آراء المشبّهة والمنزّهة من الروافض وأهمل مقالات الباطنية.

والناظر في كتابيه «الإبانة عن أصول الدّيانة»[2] و«اللّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»[3] لا يعثر فيهما على إشارة واحدة إلى مقالات الباطنية رغم كونهما موضوعين لعرض عقائد أهل السّنة والردّ على المخالفين. فقد اقتصر الأشعري في هذين المصنّفين على مناقشة آراء المعتزلة والجهميّة. وإذا كان الهدف من وضع المقالات هو تدوين مختلف مقالات الإسلاميين في أصول الدّين فقد تبيّن أنّه تدوين مبنيّ على اختيارات عقائديّة. أمّا الإبانة واللّمع فقد وضعا لتأسيس عقائد أهل السّنة وبيان الحدود الفاصلة بينها وبين عقائد المخالفين من «أهل الزّيغ والبدع».

أشرنا منذ حين إلى أن سكوت الأشعري عن ذكر مقالات الباطنية كان لدواع استراتيجيّة تميّز مشروعه الفكري والسّياسي، فقد اعتبر هنري كوربان رجوع الأشعري عن الاعتزال بحثًا عن مخرج يسهّل على الأمّة «الخلاص من الطريق المسدود الذي زجّها به الغلاة من أصحاب العقل وأصحاب النّص»[4] وبهذا يبدو الأشعري منشغلًا بإعادة ترتيب العلاقة بين تيّار العقل من جهة وتيّار النقل من جهة أخرى. وما يؤكّد هذا الانشغال هو تلك الرسالة التي وضعها الأشعري في استحسان الخوض في علم الكلام[5] وهي رسالة تبيّن بوضوح كيف كان أبو الحسن يناقش مواقف أهل

---

(1) شرح ذلك أبو يعقوب السجستاني في الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، المكتب التجاري، بيروت، 1965. وآراء أبي يعقوب منقولة عن أستاذه أبي عبد الله محمد النسفي (ت: 311هـ) صاحب كتاب المحصول. وقد أثبت البغدادي هذه الصلة بين الرجلين في الفرق بين الفرق، ص: 260.

(2) وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ـ ت.

(3) ضبطه وصحّحه محمّد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

(4) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، عويدات، بيروت، ط2، 1998

(5) على هامش كتاب اللّمع المذكور سابقًا.

الحديث ويردّ فيها عمّن اعتبر الكلام بدعة من الفقهاء والمحدّثين[1] كما ردّ في الإبانة واللّمع على المعتزلة خصوصًا. وعليه يكون الأشعري في انصرافه عن مقالات الباطنية قد رأى أنّ الأهمّ بالنسبة إليه هو البحث عن خطّ وسط بين أنصار العقل وأنصار النقل لحلّ مسائل علم الكلام الأساسية. وقد تمكّن فعلًا من العثور على ذلك الخط الوسط حين قال بنظريّة الكسب في ما يتعلّق بمسألة الجبر والاختيار، وبنظرية الكلام النفسي في ما يتعلّق بمسألة القرآن، إن كان مخلوقًا أو غير مخلوق[2] ولكن إلى أيّ مدى يمكن الاطمئنان إلى ما ذهب إليه هنري كوربان، وهل كانت أزمة الأمّة زمن الأشعري تكمن حقًّا في ذلك التوتّر بين أهل الحديث والمعتزلة؟

يرى أبو يعرب المرزوقي أنّ الأمّة في تلك المرحلة كانت تعيش تمزّقًا حقيقيًا بين تيّارين متناقضين: تيّار أهل الحديث المتمسّك بظاهر النّصّ يقوده الحنابلة، وتيّار يتجاوز ظاهر النصّ إلى باطنه يقوده التّشيع الإسماعيلي الباطني، وبين هذين التيارين يقف المعتزلة[3] وما يوضّح رأي أبي يعرب في مسألة أزمة المجتمع الإسلامي في القرنين الثالث والرّابع للهجرة، ما ذهب إليه محمد عابد الجابري حين اعتبر المعتزلة تيّارًا وسطًا بين نفاة التأويل من أهل الحديث ودعاته من الشيعة الباطنيين، والدليل عنده أنّ المعتزلة كانوا المبادرين إلى وضع قوانين وحدود تسيّر عمليّة التأويل وتضبط آليّاتها[4]

ويبدو من خلال النتائج التي توصل إليها هنري كوربان وتلك التي أوضحها أبو يعرب المرزوقي ومحمد عابد الجابري أن أزمة المجتمع الإسلامي في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع كانت أزمة مركبة، فمن ناحية هي أزمة علم الكلام في عجزه عن حل مسائله الأساسية وقد تغلب عليها الأشعري حين سلك خطًا وسطًا بين آراء أهل الحديث وآراء المعتزلة أو بين أصحاب النقل وأصحاب العقل، وهي من

(1) انظر مواقف الفقهاء والمحدثين من علم الكلام في: أرثر سعيديف وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001، الباب الأوّل، الفصل الثاني، ص: 40.

(2) أبو يعرب المرزوقي، **منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة**، جامعة تونس الأولى، 1994، ص ـ ص: 215 ـ 234

(3) نفسه، ص ـ ص: 234 ـ 236.

(4) أنظر محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص: 62

ناحية أخرى أزمة العقل البياني في مواجهة العقل العرفاني. وهذه الأزمة لا تقتضي خطًا وسطًا بل تقتضي تأسيسًا ونفيًا، تأسيس الموقف السنّي البيانيّ ونفي الموقف الشيعي العرفاني. وذلك ما فعله الأشعري في الإبانة خصوصًا على نحو ما فصّل القول فيه الباحث المغربي محمّد عابد الجابري.

بناء على ذلك يمكن أن نعتبر موقف الأشعري من الباطنية موقف تغافل وإهمال يعبّر عن انشغاله بالبحث عن مخرج يخلّص الأمّة من ذلك المأزق السياسيّ والعقائديّ الذي ترتّب عن حدّة التوتر بين أصحاب النقل وأصحاب العقل أو بين الظاهرية الحنبليّة والباطنية الإسماعيلية. وهو انشغال يكشف عن مشروع فكريّ ذي أهداف سياسيّة واضحة تتلخّص في نصرة الخلافة العباسية على الخلافة الفاطمية بنصرة أهل الحديث. وهذا اختيار سياسيّ مال إليه العبّاسيون منذ عهد المتوكّل، وليضفي الأشعري على مشروعه طابعًا شخصيًا يخفي أبعاده السياسية احتجب عن الناس خمسة عشر يومًا وخرج ليعلن توبته عن الاعتزال مبرّرًا ذلك بأنّ النبي حضر إليه في المنام وقال له: «انصر المذاهب المرويّة عنّي فإنّها الحقّ»[1]

إن «مقالات الإسلاميين» رغم كونه في نظر بعض الباحثين يعرض «بدقّة وأمانة لمختلف المذاهب المعروفة في عصره» ورغم كونه «من أهمّ المراجع في تاريخ المذاهب» و«الأوّل من نوعه في تاريخ المذاهب والملل في الإسلام»[2] إلاّ أنّه في نظرنا لم يتضمّن تدوينًا لمقالات الباطنية كما ذكرنا. ذلك أنّ الأشعري يعلّق موضوع الردّ على الباطنية إلى حين يتيسّر للأمّة الخروج من مأزقها السياسي والعقائدي لذلك كرّس جهوده في المقالات والإبانة واللّمع لعرض آراء المعتزلة ونقدها والرّد عليها من جهة وإقناع أهل الحديث بضرورة الأخذ بمناهج علم الكلام في الاستدلال والمناظرة من جهة أخرى.

2 ـ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

بعد حوالى قرن من وفاة الأشعري أصبح ما كان خافيًا في مشروعه واضحًا جليًا في مشروع خلَفه عبد القاهر البغدادي (ت: 429 هـ). فقد خصّص الباب الثاني من كتابه «الفرق بين الفرق» لإحصاء الفرق لإسلامية استنادًا إلى ذلك الحديث النبوي

---

(1) راجع ذلك في ترجمة الأشعري ضمن كتابه «**الإبانة عن أصول الديانة**» المذكور سابقًا.

(2) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 182.

المشهور «تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة» ومهّد البغدادي لهذا الإحصاء بتحديد مفهوم الأمّة فبيّن أنّ أمّة الإسلام «تجمع المقرّين بحدوث العالم وتوحيد صفاته وعدله وحكمته ونفي التّشبيه عنه، وبنبوّة محمّد... ورسالته إلى الكافة، وبتأبيد شريعته وبأن كلّ ما جاء به حقّ وبأنّ القرآن منبع أحكام الشريعة وأنّ الكعبة هي القبلة التي تجب الصّلاة إليها»[1] ثم عاد إلى التذكير بهذا المفهوم في الباب الرّابع من الكتاب إلاّ أنّه أضاف في هذا الباب علامات أخرى تميّز أمّة الإسلام وهي القول بوجوب الزكاة وبصوم رمضان وبالحجّ إلى البيت[2] والناظر في هذا التحديد يلاحظ أن البغدادي قد جمع بين عناصر فقهيّة وأخرى كلاميّة. أمّا العناصر الفقهية فتحدّد الإسلام بما هو شريعة، وأمّا العناصر الكلامية فتحدّد الإسلام بما هو عقيدة. فمن جهة الإسلام شريعة يجب القول بأن هذه الشريعة مؤبّدة فلا تنسخ بظهور المهدي المنتظر في آخر الزمان، كما يجب القول بوجوب الصّلاة والزكاة والصّوم والحجّ خلافًا لما ينسب إلى الباطنية من القول بأن فرائض الشريعة واجبة على العامّة دون الخاصّة وهي بالتأويل رموز تشير إلى معان أخرى[3] أمّا من جهة الإسلام عقيدة فيجب القول بحدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته.

ولكن البغدادي وهو يصوغ مفهوم الأمّة الإسلامية لا يكتفي بتحديد ما يسمّى به المرء مسلمًا بل يضيف إلى ذلك مجموعة من الشروط، فالمرء عنده إذا قال بكلّ ما ذكر سابقًا و«ضمّ إليه بدعة شنعاء»[4] وجب النظر في أمره، فإن كانت بدعته من جنس الباطنية فليس من جملة أمّة الإسلام، وإن كانت بدعته من جنس المعتزلة أو الإمامية أو الزيدية فهو من أمّة الإسلام في بعض الأحكام[5] ونتبيّن من هذه الشروط أنّ البغدادي يسعى إلى رسم الحدود الفاصلة بين الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي، وهي حدود فكريّة تفضي إلى تقسيم المجتمع تقسيمًا طائفيًّا يجعل السّنّي في أعلى المراتب أمّا المعتزلي والإمامي فهو مسلم من درجة ثانية لأنّه «لا تجوز

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص: 18.

(2) نفسه، ص: 211 وما بعدها.

(3) سوف نعرض إلى ذلك بالتفصيل في الباب الثالث من هذه الأطروحة، وقد ذكر البغدادي ذلك في **الفرق بين الفرق**، ص: 262.

(4) **الفرق بين الفرق**، ص: 212.

(5) ورد مفصّلًا في المرجع نفسه، ص: 212.

الصلاة عليه ولا الصلاة خلفه ولا تحلّ ذبيحته ولا تحلّ المرأة منهم للسّنّي ولا يصح نكاح السّنّية من أحد منهم»[1] وأمّا من كان على مذهب الباطنيّة فهو خارج ملّة الإسلام وبالتالي فهو كافر والحكم فيه القتل[2]

من الواضح إذن أنّنا أمام مفكّر يعلن مواقفه الإيديولوجية ويجاهر بها دون تردّد، فالبغدادي يصرّح أنّ الإسماعيلية الباطنية ليست من فرق الإسلام في شيء شأنها في ذلك شأن عدد آخر من الفرق مثل من قال بالحلول أو بالتناسخ... ومن هذا المنطلق العقائدي الصارم سيتعامل البغدادي مع الباطنية. وقبل النظر في المعنى الذي فهمه البغدادي من الباطنية حتى وضعها خارج ملّة الإسلام يحسن أن نشير إلى أنّه في معرض حديثه عن فرق الرافضة يقسّمها إلى ثلاثة أنواع وهي الزيدية والكيسانية والإمامية[3] تقسيم ثلاثي يذكّر بتقسيم الأشعري ولكنّه يختلف عنه اختلافًا جوهريًا لأنه لا محلّ فيه للغلاة، والباطنية من الغلاة في نظر البغدادي رغم ذلك نجده يذكر، في معرض حديثه عن فرق الإمامية، الإسماعيلية ويقصر الحديث عنها في بضع جمل تتعلّق باختلافات هذه الفرقة في الأئمة إذ منهم فرقة «منتظرة لإسماعيل بن جعفر.. وفرقة قالت كان الإمام بعد جعفر الصادق سبطه محمد بن إسماعيل... وإلى هذا القول مالت الإسماعيلية من الباطنية»[4] ثمّ عاد لتفصيل القول في الباطنية في الباب المخصّص للفرق المنتسبة إلى الإسلام وليست منه. فكيف بدت الباطنية من منظور البغدادي؟

يتألف الفصل السّابع عشر من هذا الباب الرّابع من فقرتين كبيرتين: الأولى لعرض أقوال من سمّاهم أصحاب المقالات وأصحاب التواريخ دون أن يذكر واحدًا منهم. وجميع هذه الأقوال متعلقة بنشأة الباطنية وتطوّرها وصراعها مع الخلافة العباسية. أمّا الفقرة الثانية فقد خصّصها لبيان وجهة نظره الخاصّة والاستدلال عليها.

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص: 212.

(2) لم يصرّح البغدادي بهذا الحكم ولكنه مفهوم من حكم الإمامي والمعتزلي، وسوف يصرح الغزالي بالأحكام الخاصّة بالباطنيّة في كتابه الفضائح الباطنية، وسنعرض لهذا في حينه.

(3) أصبحت الرّافضة تعني مع البغدادي عموم الشيعة خلافًا لما كانت تعنيه عند الأشعري، فالرافضة عند الأشعري هم الإمامية بفرعيها (الموسائية والإسماعيلية) أمّا الزيدية والكيسانية (القائلون بإمامة محمد بن الحنفية) فليستا من الروافض.

(4) **الفرق بين الفرق**، ص: 68.

واختار البغدادي أن يعرض في الفقرة الأولى لنشأة الباطنية وكيفية انتشارها معتمدًا في ذلك على بعض الروايات التاريخية. وهي في جملتها روايات تقدح في أصل الباطنية وتنفي نسبتها إلى جعفر الصادق (ت. 138 هـ) وسبطه محمد بن إسماعيل. وقد استدل البغدادي على ذلك بأنّ محمّد بن إسماعيل مات ولم يخلّف أولادًا حسب ما يذكره علماء الأنساب. والحقيقة أن هذا الموقف هو استمرار لمواقف سابقة اقترنت بحملة التشكيك في أنساب الفاطميين التي قادها أبو عبد الله محمد بن علي بن رزّام وهو أوّل «من أشاع قصّة انتماء الفاطميين إلى ميمون القداح»[1] ثم تناقلها المؤرّخون حتى انتشرت في الآفاق وامتلأت بها التصانيف كما يذكر ذلك المقريزي في المقفى الكبير حين ترجم لعبيد الله المهدي. وبالتالي يكون البغدادي في «الفرق بين الفرق» استمرارًا لتلك الحملة المناهضة للإسماعيلية، وهي حملة تقصد إلى تصوير الباطنية على أنها دعوة مجوسية معادية للعرب والمسلمين استغلّت التشيّع لمحاربة الخلافة العباسية وقوي نفوذها بادّعاء النسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق. ولم يكتف البغدادي بالطعن في نسب الباطنية وإثبات أصولهم الديصانية بل أضاف إلى ذلك أن ربط بين أصل هذه الدعوة الفارسي المجوسي وبين مضامينها العقائدية. فالقول بأن أوّل من أسّس دعوة الباطنية هو ميمون بن القداح بن ديصان الثنوي يعني أن دعوة الباطنية تقول بخالقين اثنين أحدهما يخلق النور والآخر يخلق الظلمة. ورغم ما في هذا القول من فساد ظاهر إذ إن ديصان الثنوي مات قبل ظهور الدعوة الإسماعيلية بنحو أربعة قرون[2] إلا أنّ البغدادي يؤسّس عليه وجهة نظره وينقل أقوال المؤرخين وأصحاب المقالات دون نقد أو تمحيص مواصلًا ما ذكره أبو بكر الباقلاّني وابن رزّام وأخو محسّن الدمشقي[3] وكلّ هذه الأقوال إنما هي نتيجة قرار سياسي اتّخذه الخليفة العباسي القادر بالله في 402 هـ حين جمع عددًا من القضاة والنقباء والعلماء والأعيان ليطعنوا في نسب الفاطميين بعد أن عجزت الخلافة العباسية عن دفع جيوش الفاطميين المتغلّبين على الشام ومصر

(1) تقي الدين المقريزي، **كتاب المقفى الكبير**، تحقيق واختيار محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987، ص: 56 ـ الإحالة عدد8.

(2) راجع، المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، ج1 ص118، الإحالة عدد 4.

(3) أقوال هؤلاء محفوظة في **المقفى الكبير** للمقريزي، الصّفحات 56 ـ 81.

والحجاز[1] إذ ليس من المصادفة أن تنشأ هذه القصّة في النصف الأوّل من القرن الرّابع أي مباشرة بعد قرار القادر بالله بينما لا يذكر المصنّفون قبل تلك الفترة شيئًا من هذا القبيل. وبهذا يكون موقف البغدادي في «الفرق بين الفرق» صدى حملة سياسيّة للتشهير بالفاطميين والطعن على الدعوة الباطنية التي بها أسّسوا خلافتهم وبمبادئها وعقائدها نظموا حركتهم واستمالوا الناس إليهم. والدليل على ذلك أنه وإن أخفى مصادره التاريخية فقد تحوّل في تلك الصّفحات المخصّصة لبيان خروج الباطنية عن جميع فرق الإسلام من مؤرّخ أفكار ومذاهب إلى مؤرخ أحداث ووقائع فذكر ظهور عبيد الله المهدي بالقيروان، وظهور القرامطة ببلاد فارس، وأبي حاتم بالدّيلم، والشعراني بنيسابور وابن أبي زكرياء الطامي بالأحساء... وقد عمد في ذكر هذه الوقائع إلى التهويل من آثار تغلّب الباطنية مثل سبي النّساء والأطفال واستعبادهم وحرق المصاحف والمساجد ونهب الحجيج وسرقة الأموال ونقل الحجر الأسود من مكّة إلى البحرين ثمّ إلى الكوفة، وسنّ اللّواط وقتل من يمتنع عن الفجور به[2] بل إنّه فسّر سقوط بعض الممالك الموالية للفاطميين بشؤم الباطنية على أهلها فأنهى عرضه التاريخي قائلًا: «ومن هذا بان شؤم الباطنية على منتحليها فليعتبر بذلك المعتبرون»[3]

هكذا يبدو البغدادي مؤرّخًا لا يقصد من عرض الوقائع والأحداث إلى تفسير ما طرأ على المجتمع من انقسام سياسي وعقائدي أدّى إلى حروب وصراعات، بل يقصد إلى الاعتبار. قراءة التاريخ وإعادة ترتيب وقائعه تتحول من خطاب معرفي إلى خطاب سياسي يهدف إلى التحذير من جريمة الانتماء إلى المخالفين. ذلك هو الغرض المقصود من الفقرة الأولى من «بيان خروج الباطنية عن جميع فرق الإسلام» وهو بيان تاريخي ذو مضامين سياسية وأخلاقية تستهدف مشاعر الناس وعواطفهم وتحرّك فيهم الإحساس بالخوف والرهبة والحقد والنقمة. وتلك هي وظيفة كل خطاب إيديولوجي ينأى عن المعرفة ويثير المشاعر والعواطف بدل أن ينمّي العقل ويصحّح الفهم. أمّا الفقرة الثانية من بيان البغدادي فقد نحا فيها منحى حجاجيًا واضحًا بعد أن لبس جلباب المؤرخ في الفقرة الأولى إذ افتتح هذه الفقرة بعرض

(1) المقريزي، **اتعاظ**، ص - ص 134 ـ 135.
(2) **الفرق بين الفرق**، ص: 254 وما بعدها.
(3) نفسه، ص: 259.

أطروحته الخاصّة وهي أن الباطنية «دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلّها...»[1] والناظر في هذه الأطروحة يلاحظ تخلّص البغدادي من المطاعن السابقة المبنية على فكرة الطعن في نسبة الباطنية إلى آل البيت وميله إلى التركيز على المطاعن العقائدية. لذلك لم يعد هدفه بيان عدم انتساب الباطنية إلى آل البيت بل هو بيان عدم انتسابهم إلى أمّة الإسلام، حينئذ يستبدل البغدادي آليّة الطعن على الباطنية مستندًا هذه المّرة إلى علم أصول الدين بعد أن استند من قبل إلى علم الأنساب، فنراه يثبت بصيغة تقريرية أن الباطنية دهريّة زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع.

أطروحة تحتاج إلى أدلّة دامغة وتلزم صاحبها أن يورد الحجج من كتب الباطنية. وكان من المفترض أن يعود البغدادي إلى النسفي وتلميذه أبي يعقوب السجستاني، فقد ذكر للأول كتاب «المحصول» وللثاني «أساس الدعوة» و«تأويل الشرائع» و«كشف الأسرار»[2]، ولكنه يترك ذلك كلّه ويذكر بدلًا منه رسالة منسوبة إلى عبيد الله المهدي بعنوان «السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم» يزعم أنه أرسلها إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنّابي واختار من هذه الرسالة نتفًا تدلّ على كون الباطنية دهرية زنادقة منها «أكرم الدهرية فإنهم منّا ونحن منهم» ومنها «أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور...»[3] ولكن من أين جاء البغدادي بهذه الرسالة وكيف تسنّى له العثور عليها إن كانت حقًا من تأليف عبيد الله المهدي؟

يرى المستشرق ويلفيرد مادلونغ (W Made long) في دراسة له عن الفاطميين وقرامطة البحرين[4] أنّ هذه الرّسالة ذكرت لأوّل مرّة على لسان أخي محسّن فقد أورد «أنّه قرأ الكتاب بنفسه واقتبس منه فقرتين...» ورغم أنّ أخا محسّن وابن النديم يذكران هذه الرسالة ولا يسمّيان كاتبها إلاّ أن البغدادي يزعم أنّها من تصنيف عبيد الله

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص: 260

(2) نفسه، ص: 252.

(3) نفسه، الصفحات: 260 - 263.

(4) ويلفيرد مادلونغ، الفاطميون وقرامطة البحرين، ضمن كتاب: **الإسماعيليون في العصر الوسيط**، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1999، الصفحات: 35 ـ 82.

المهدي بينما يذكر القاضي عبد الجبار أنها من تأليف أبي القاسم بن عبيد اللّه ويزعم أبو المظفّر الاسفرائيني مزاعم البغدادي، ويرى هذا الباحث المختصّ في الدراسات الإسماعيلية أنّ ما فعله أخو محسّن كان تزويرًا سيّئ الطوية وأنّ التفاصيل الواردة في كتاب البغدادي «تثبت ذلك بشكل كامل»[1] وبهذا يتبيّن لنا أنّ البغدادي في نظرته إلى الباطنية يصدر عن مسلّمة سياسية تقتضي أن يكون الباطنية دهرية زنادقة، بل إن موقفه موقف سياسي محض يستوجب التشهير بعدوّ الخلافة التي نصب نفسه مدافعًا عنها متّبعًا في ذلك خطى أخي محسّن. وليس هذا من الغريب في شيء في مجتمع تقوم فيه الصراعات السياسية على قواعد دينية أو بعبارة أدق يصاغ فيها الخطاب السياسي بمفردات دينية.

أمّا الحجة الثانية التي اعتمدها البغدادي في معرض طعنه على عقائد الباطنية فهي طريقة هؤلاء في استمالة الناس إلى مذهبهم فقد توسّع البغدادي في ذكر مختلف المراحل التي يتدرّج فيها الدعاة بالناس حتى يكشفوا لهم عن حقيقة دعوتهم وهي «التفرّس والتأنيس والتشكيك والتعليق والربط والتدليس والتأسيس والمواثيق بالأيمان والعهود وآخرها الخلع والسلخ»[2] ثمّ عرض في ثنايا كلامه عن «مراتب حيلهم» إلى ما يشغلون به الناس من مسائل التأويل بعضها يتعلق بظواهر الطبيعة من قبل «لم صارت الأعصاب متّصلة بالدماغ والأوردة بالكبد والشرايين بالقلب»[3] وبعضها متّصل بظواهر القرآن مثل حروف الهجاء في أوائل السور. وبعضها متّصل بأحكام الشريعة كقولهم «لِمَ صارت صلاة الصبح ركعتين والظهر أربعًا والمغرب ثلاثًا»[4] واستنتج من ذلك كلّه أن هذه المسائل موضوعة لتشكيك الأغمار في أصول الدين، وهو استنتاج ينطوي على قناعة راسخة في ذهن البغدادي وهي الامتناع عن التفكير في أصول الأشياء طبيعيّة كانت أم ثقافية لأن هذا النوع من التفكير يعني عنده التشكيك في حكمة الصانع وعلمه والقدح في ما كلّف به عباده[5] ومن هذا الاستنتاج نتبيّن أسلوب المغالطة الذي توخّاه البغدادي. فالناظر في بعض تأويلات

---

(1) **الإسماعيليون في العصر الوسيط**، ص. 60

(2) **الفرق بين الفرق**، ص. 263.

(3) نفسه، ص: 270.

(4) نفسه، ص: 270.

(5) نفسه، ص: 271.

الباطنية لظواهر الطبيعة وأحكام الشريعة يدرك أن الغاية التي يقصدون إليها إنّما هي إظهار حكمة الصانع في صنعه وحكمة الشارع في شرعه. ومن الأمثلة على ذلك تأويل أبي يعقوب السجستاني لما بين المخلوقات من تفاوت إذ رأى فيه دلالة واضحة على حكمة الصانع كما رأى في اختلاف العبادات دلالة على حكمة الشارع[1]

مغالطة يعمد إليها البغدادي ليوهم القارئ بفساد عقائد الباطنية وليحمله على تكفيرهم ولكنّها تعبّر عن خلفيّة صاحبها وطريقة تفكيره في أصول الدين. فالبغدادي يرفض، للاستدلال على وجود صانع قديم حكيم، أن ينقل الباطنية أسلوب الفلاسفة في السؤال عن أصول الأشياء ولم كان العالم على هذه الشاكلة دون غيرها، إلى السّؤال عن أصول الأحكام الشرعية ولم كان حدّ السرقة مثلًا قطع اليد بينما كان حد الزنى الجلد. ويمنع البغدادي التفكير في هذه المسائل لأنها في نظره مدعاة إلى الشك في حكمة الشارع. والتفكير في معنى العالم أو معنى الدين بأحكامه وطقوسه عند البغدادي يقود إلى الكفر والزندقة لأن ذلك شكل من أشكال التفلسف يعبّر عن إرادة فهم ولأنّه محاولة لإضفاء قدر من المعقولية على ما ألزمت به الشريعة الناس من أحكام وتكاليف أو على ما في الكتب الدينية المقدسة من قصص مليئة بالصور الغريبة والعجيبة. وبالتالي فإن منهج البغدادي في قراءة المقالات الباطنية يقوم على المراوحة بين نقدين: نقد سياسي يتجلى في التذكير بأثر ظهورهم في الخلافة العباسية وما ترتّب عنه من قتل ونهب واسترقاق، ونقد عقائدي يتجلى في الطعن على طريقتهم في الاستدلال على حكمة الصانع في صنعه وحكمة الشارع في شرعه. والنقدان معا وسيلتان لتحقيق هدف واحد وهو الإقناع بكون الباطنية دهرية وزنادقة.

تلك هي الخلفية السياسية والعقائدية التي تحكّمت في البغدادي ودفعته إلى مقاومة الباطنية وهم يمثلون في نظره ضررًا «أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس... بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة..»[2] أمّا الخلفية الاجتماعية التي وجّهت البغدادي في مناقشة عقائد الباطنية فتتجلّى بوضوح في تلك الأحكام التي أطلقها على

(1) أبو يعقوب السجستاني، **إثبات النبوات**، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1982، ص: 34

(2) **الفرق بين الفرق**، ص: 250.

أنصار الدعوة الباطنية. فحمدان قرمط «كان في ابتداء أمره أكارًا من أكرة سواد الكوفة...»[1]، وقبائل كتامة الذين تغلّب بهم الفاطميون في إفريقية «شرذمة من أغتام بربر»[2]، وأوّل من دخل في دعوة الباطنية «جماعة من أكراد الجبل»[3]

الأكرة والبربر والأكراد فئات اجتماعية هي في نظر البغدادي أغتام وشرذمة من الأغبياء لأنها انحازت إلى دعوة تعمل على مناهضة الخلافة العباسية. وهذا موقف يعبّر بوضوح عن انحياز البغدادي إلى أشراف العرب وبيوتاتهم العريقة النسب لذلك نراه يلحّ في حديثه عن ميمون القدّاح على أصله غير العربي وهو في نظره من ولد ديصان كان مولى للإمام جعفر الصادق ثمّ ادعى نسبته إلى محمد بن إسماعيل، ويفسّر انتشار الدعوة في قبائل ربيعة بحقدها على مضر لأن النبي كان مضريًا، وقديمًا ارتدت ربيعة وأنجبت مسيلمة الكذاب لتظاهر به على مضر ونبيّها محمّد. وقد لخّص البغدادي من تروج عليهم دعوة الباطنية في ثلاثة أصناف وهم «العامّة الذين قلّت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والأكراد وأولاد المجوس... و... الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب... وأغتام بني ربيعة من أجل غيظهم على مضر»[4] لقد استطاع البغدادي بهذا التحليل الاجتماعي أن ينفذ حقًّا إلى أصول الدعوة الباطنية ويكشف عن قاعدتها الاجتماعية المتمثلة في الأقليات العرقية كالنبط والأكراد والبربر والطبقات الاجتماعية المسحوقة كالمزارعين والقبائل العربية المناهضة لتمركز السّلطة في مضر مثل قبائل ربيعة. والحقيقة إنّ هذا التحليل يكشف عن وعي عميق بتغلغل الدعوة الباطنية في صفوف العامّة والأقليات المضطهدة كما شرح ذلك بإسهاب بعض المستشرقين[5] ولكن تحليل البغدادي ظل تحليلًا تحكمه معايير الاستعلاء العرقي والطبقي التي ميّزت الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، بقدر ما تحكمه معايير التكفير والتبديع التي ميّزت الفكر الدّيني في تلك المرحلة خصوصًا.

ذهنيتان اجتماعية ودينيّة تعملان بآليّة واحدة هي آليّة الإقصاء والتهميش، وليس

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص: 250.

(2) نفسه، ص: 256.

(3) نفسه، ص: 250.

(4) نفسه، ص: 266.

(5) انظر مثلًا لويس غارديه، **أثر الإسلام في العقلية العربية**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص - ص 157 ـ 168.

من المصادفة في شيء أن تحكم الأولى على الإسماعيلية بكونهم انتحلوا النسبة إلى البيت العلوي، وأن تحكم الثانية عليهم بكونهم دهرية زنادقة. وهكذا يتشابك الاجتماعي والسّياسي والدينيّ ليؤلّف خطابًا يحرّض على مقاومة الباطنية لا لأنها تقوم على تخريب الأديان وهدم الشرائع كما قد يفهم من ظاهر خطاب البغدادي بل لأنها دعوة ذات أصول اجتماعية منبوذة وذات آفاق سياسية تهدد الخلافة العباسية. حينئذ يتحوّل الدّين إلى غطاء إيديولوجي يحجب الأغراض السياسية ويتحوّل المتكلّم إلى أداة عمل سياسي مقنّع يوهم بالدفاع عن الدّين وإنّما هو يدافع عن فئات اجتماعية ومصالح سياسية. لقد كان البغدادي صاحب مشروع فكري سياسيّ واضح المعالم وهو العمل على تأسيس جماعة دينيّة سُنيّة تكون لها القدرة على قيادة المجتمع العربي الإسلامي في عصره للحدّ من مخاطر الفاطميين ودعاة الباطنية ولهذه الجماعة السّنية قاعدة اجتماعية تتمثل في أشراف العرب وبيوتاتهم العريقة وكبار الأغنياء من غير المزارعين. وإذا كنا قد بيّنا من قبل أنّ دعوة الباطنية تستند إلى الأكراد والنبط والبربر وأكرة سواد الكوفة ومن عرفوا بالشطارين والعيارين كما ذكر ذلك لويس غارديه، يجدر بنا أن نشير في هذا السياق إلى أنّ الاعتزال انطلاقًا ممّا ترويه كتب الطبقات كان مذهبًا غالبًا على عدد من الكور والقرى والأقاليم هي في الأعمّ من بلاد البربر والفرس والأرمن[1] وهو ما يدلّ على أنّ الفرق الإسلامية الكبرى لم تكن مجرّد مذاهب دينية وإنّما هي تعبيرات إيديولوجية عن فئات اجتماعية وسياسية. وبالتالي يصبح الخلاف بين تلك الفرق أوسع من أن يكون خلافًا عقائديًا لأنه في عمقه خلاف حول أهداف سياسية ومصالح اجتماعية. وبهذا يجوز القول إنّ ذلك الخلاف العقائدي إنما هو تأصيل نظري لتلك الانقسامات السياسية والاجتماعية. نقول ذلك لأنّ الفكر الديني عمومًا شديد الصّلة بحياة الناس السياسية ويعكس إلى حد كبير اهتماماتهم ومواقفهم ويدير بشكل غير جليّ صراعاتهم المادية والرمزية كما أثبت ذلك باحثون في تاريخ الأفكار والانتروبولوجيا السّياسية[2]، بل

(1) انظر مثلًا: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط2، 1986. وسنعود إلى هذا الموضوع في دراسة مفردة لرسم خارطتي الاعتزال والتشيع في العالم الإسلامي القديم.

(2) ينقل ريجيس دوبريه في **نقد العقل السياسي** ص: 179 قول إميل دوركايم: «ليس الدين نهج أفكار وحسب بل هو قبل كل شيء، نهج قوى... وميزة الدين هي التأثير المقوي للطاقة الذي يمارسه على الضمائر».

إنّ السلطة السياسية وفق ما ذهب إليه ريجيس دوبريه تستند إلى الاعتقاد والرأي والإيمان. ولهذا فتحليل العقائد والآراء الدينية السّائدة في مجتمع ما يقود حتمًا إلى تحليل الأسباب الموجبة لقيام السلطة فيه[1]

3 ـ فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي

ذكر عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لكتاب الغزالي «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» أنّ الغزالي قد اعتمد في ردّه على الباطنية على ذلك الفصل الطويل الذي أورده عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» وهو «في ذكر الباطنية وبيان خروجهم عن جميع فرق الإسلام»[2]

وبالنظر في ما اشتمل عليه الفضائح نلمس بوضوح سير الغزالي على خطى البغدادي ويتجلّى ذلك خصوصًا في الباب الثالث «درجات حيلهم وسبب الاغترار بها». إذ ذكر الغزالي في هذا الباب جميع ما ذكره البغدادي من حيل الباطنية وهي التفرّس والربط والتدليس والتلبيس والخلع والسلخ، وتوسّع في تحليلها وضرب الأمثلة عليها محتذيًا في ذلك بالبغدادي مكررًا ألفاظه ناسخًا عباراته مع تغييرات طفيفة. فإذا قال البغدادي مثلًا «من شرط الداعي إلى بدعتهم أن يكون قويًا على التلبيس وعارفًا بوجوه تأويل الظواهر ويكون مع ذلك مميّزًا بين من يطمع فيه وفي إغرائه وبين من لا مطمع فيه» قال الغزالي في شرح التفرّس «ينبغي أن يكون الداعي فطنًا ذكيًا صحيح الحدس وصادق الفراسة متفطنًا بالنظر إلى الشمائل والظواهر... فلا يضيعنّ الدّاعي كلامه مع مثل هذا وليقطع طمعه منه»[3]

كما يظهر احتذاؤه بالبغدادي في الباب الثامن «الكشف عن فتوى الشرع في

---

(1) المرجع نفسه، ص: 179 وما بعدها. والفكرة نفسها يصدر عنها جورج بالانديه في **الانتروبولوجيا السياسية**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، 1986 ص: 83 حيث يقول: «من طبيعة السلطة أن تكون بشكل ظاهر أو مقنع دينًا سياسيًا حقيقيًا».

(2) أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت، د ـ ت، تصدير عبد الرحمن بدوي والغريب أن هذا المحقق المشهور قد ذكر أن الغزالي قد استفاد من الملل والنحل للشهرستاني والحال أن الشهرستاني لم يكن له من العمر عند وفاة الغزالي سوى 22 سنة فقد ولد في 479 هـ وتوفي الغزالي في 501 هـ.

(3) قارن بين **الفرق بين الفرق** ص 263 ـ **والفضائح** ص: 22.

حقهم من التكفير وسفك الدم» فقد وسّع الغزالي مجموعة الفتاوى التي قدّمها البغدادي بشكل مجمل. ولئن اكتفى البغدادي ببعض الأحكام الخاصّة بالمعتزلي والإمامي لأن الباطني لا يُعَدُّ في نظره مسلمًا فقد أفرد الغزالي بابًا كاملًا لتوضيح أحكام الشرع في الباطنية. وإذا نظرنا في جملة هذا الباب وجدنا الغزالي يميّز بين صنفين من الأحكام:

أوّلًا أحكام تقضي على الباطنية بالتضليل والتبديع وهي تتعلق ببعض المقالات في الإمامة كأن يعتقد أحدهم أن «استحقاق الإمامة في أهل البيت وأن المستحق اليوم المتصدي لها منهم... وزعم مع ذلك أن الإمام معصوم عن الخطإ والزلل... ويعتقد فينا أنّا أهل البغي... فهذا الشخص لا يستباح سفك دمه ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل.»[1] ويبرّر الغزالي هذا الحكم بكون صاحب هذه الأقاويل لا يعتقد كفر أهل السّنة ولا يذهب في الإلهيات مذاهب الباطنية والفلاسفة وهي المسائل الأولى والثانية عشرة والسابعة عشرة التي عرضها في كتابه تهافت الفلاسفة[2]

ثانيًا: أحكام تقضي على الباطنيّة بالتكفير، وهي أحكام توجب سفك الدم وتتعلّق بالمقالات التالية وهي أن يعتقد الباطني كفر أهل السنة ويستبيح أموالهم ودماءهم، وأن يعتقد وجود إلهين، وأن ينكر الحشر والنشر ويجحد الجنة والنار. وكلّها مقالات توجب «قتلهم وتطهير الأرض منهم» كما يقول الغزالي، إلاّ أنه يعود بعد ذلك ليفصّل القول في هذه المسألة الفقهية ويعرض مختلف الآراء فيها فصبيان الباطنية لا يجوز قتلهم حتى يرشدوا فإن «قبلوا قبل إسلامهم... وإن أصرّوا على كفرهم... مددنا سيوف الحق إلى رقابهم»[3]، وأموالهم «حكمها حكم أموال المرتدين»، و«حكم المرأة الباطنية حكم المرتدة» فكما لا يحلّ نكاح مرتدة لا يحلّ نكاح باطنية معتقدة، وزواج الباطني المحكوم بكفره باطل غير منعقد وتصرّفه في ماله مردود، والقياس في ذلك كلّه على المرتد.

---

(1) **الفضائح**، ص - ص 146 ـ 147.

(2) المسألة الأولى هي القول بقدم العالم، والثانية عشرة هي القول بأن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة، والسابعة عشرة هي إنكار البعث بالأجساد وإنكار وجود النار الجسمانية والجنة وسائر ما وعد به المؤمنون. راجع: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990، ص: 254.

(3) **الفضائح**، ص: 157

ويظهر من جملة هذه الأحكام الفقهية أن الغزالي قد حرص في بناء رؤيته الفقهية الخاصّة بتيّار الباطنية على قياس الأحكام فيها على أحكام المرتدّين دون أن يقيسها على أحكام الكفّار، فحكم الكافر من غير أهل الكتاب التخيير بين المنّ والفداء والاسترقاق والقتل[1] أمّا الباطني فلا يقبل منه ذلك والحكم فيه هو حكم المرتد. ويعبّر هذا القياس عن تشدّد فقهي يعكس موقف الغزالي من كل انشقاق داخلي يهدّد الأمة كما تصوّرها الفقهاء والمتكلّمون. وكما واجه أبو بكر المرتدّين بالقتل ولم يقبل منهم منًّا ولا فداء ولا استرقاقًا، دعا الغزالي إلى مواجهة الباطنية بالقتل إلاّ أن يتوبوا. والواضح من هذا الحكم أن الغزالي يعتبر خروج المسلم عن عقائد الجماعة الدينيّة الأولى والاعتقاد في الله والأنبياء والبعث والحساب غير ما اعتقدته تلك الجماعة علامة خطر كبرى تهدّد أمنها وسلامتها لذلك نراه يميّز بين ثلاثة أصناف من هؤلاء الباطنية:

أوّلًا صنف يعلن توبته عمّا اعتقده من غير قتال ولا اضطرار وهؤلاء تقبل توبتهم و«لا سبيل إلى حسم باب الرشد عليهم»

ثانيًا: صنف «يسلم تحت ظلال السيوف ولكنّه من جملة عوامّهم وجهّالهم» وهذا الصنف تقبل توبتهم، ويعلّل الغزالي حكمه عليهم بأن الواحد من هؤلاء «كفره مقصور عليه»

ثالثًا: صنف «يمثّله المترشّحون للدعوة، وللإمام أن يرى فيه ثلاثة آراء فإن غلب على ظنّه أنّه سالك منهج التقية... قتله» و«إن غلب على ظنه أنّه تنبّه للحقّ وظهر له فساد الأقاويل المزخرفة التي كان يدعو إليها قبل توبته» و«إن بقيت به ريبة وكل به من يراقب أحواله... ويحكم فيه بموجب ما يتّضح له منه»[2]

يبدو الغزالي من هذه التدقيقات الفقهية حريصًا على التحرّي والاستقصاء لخطورة الإفتاء.ولكن، هل يعني ذلك مجرّد تحرّ فقهي وحرص على أن تكون الأحكام الشرعية في معاملة الباطنية أحكامًا يميل فيها الظن إلى اليقين؟ ولِمَ كان البغدادي في أحكامه غير متردّد؟

(1) **الفضائح**، ص: 156

(2) نفسه، ص: 163.

نعتقد أن خلف هذه الصرامة الفقهية التي ميّزت الغزالي في إصدار أحكامه الشرعية الخاصة بالباطنية صرامة سياسية تعبّر عن تمثّله الدقيق للموازنات السياسية في عصره. ففي مجتمع منقسم بين الفاطميين والعبّاسيين وتغذّي انقساماتِه السياسية انقساماتٌ عقائديةٌ، وتهدد طرفيه معًا الأطماع الأجنبية[1] لا بدّ لفقهائه ومفكّريه من التفكير في برنامج فقهيّ سياسيّ يضمن لهذا المجتمع وحدته وتماسكه. وليس القول بامتناع قتل الباطني «إلاّ بعد استتابته وعرض الإسلام عليه وترغيبه فيه»[2] إلاّ ترغيبًا لأتباع الباطنية ودعاتهم في العودة إلى حظيرة المجتمع دون خوف على أنفسهم.

إنّ العمل الفقهي الذي أنجزه الغزالي من خلال هذه الفتاوى عمل ذو دلالات سياسية بارزة أهمّها الدعوة إلى فتح حوار مع قوى المعارضة الباطنية قصد استدراجها إلى التخلّي عن اختياراتها السياسيّة والعقائدية وإقناع الخلافة العبّاسية ممثّلة في الخليفة المستظهر بالله بضرورة تنويع وسائلها في تصدّيها للخطر الذي تشكّله عليها الدعوة الباطنية. وبالتالي يظهر لنا من جديد أن الخطاب الفقهي، شأنه شأن الخطاب الكلامي، جزء من الخطاب السّياسي بل هو قاعدته النظرية التي تضفي عليه الشرعية. كما تعكس هذه الرؤية الفقهية المتميزة بالصّرامة العلميّة من ناحية والتساهل السياسي من ناحية أخرى وضعًا سياسيًا وفكريًا مختلفًا عن ذلك الذي عاشه أبو الحسن الأشعري أو ذلك الذي عاشه عبد القاهر البغدادي من بعده. فعصر أبي حامد الغزالي، حين كتب الفضائح، يتميّز باختلال دولة الفاطميين وضعف أمرها وانقطاع الدّعوة إليها من أكثر مدن الشام إضافة إلى ذلك الانشقاق الذي حصل في الإسماعيلية حين صارت قسمين نزارية ومستعلية[3].

إنّ ذلك الضعف الذي لحق الدولة الفاطمية، خصم العباسيين الأوّل، وذلك التحول في نشاط الإسماعيلية النزارية إلى ما يشبه العمليات الفدائيّة انطلاقًا من قلعة ألموت[4] عاملان أساسيّان حملا الغزالي على التفكير في احتواء الباطنية بترغيبهم

---

(1) راجع في ذلك: جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد دار الجيل، بيروت، 1988، ص 490 وما بعدها.

(2) **الفضائح**، ص: 160.

(3) المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ج2، ص: 162.

(4) انظر دراسة سميرة بن عمّو، **الموت أو إيديولوجيا الإرهاب الفدائي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992.

في التوبة من ناحية وتهديدهم بالقتل واستباحة أموالهم من ناحية أخرى. خطّة مزدوجة تراوح بين الترغيب والترهيب وتعبّر عن رجحان كفّة العبّاسيين بفضل من تغلّب من السلاجقة وتصدّى لمقاومة الدعوة الباطنية بعد أن أصبحت الدولة الفاطمية غير قادرة على حمايتهم.

رغم ذلك لم يكن الغزالي في الفضائح متبّعًا للبغدادي، فقد عقد مجموعة من الأبواب جعل بعضها لعرض معتقدات الباطنية في الإلهيات والنبوّات والإمامة والقيامة والمعاد والتكاليف الشرعية، وهذا ما نجده في الباب الرّابع، وجعل أبوابًا أخرى، وهي الخامس والسادس والسّابع، لمناقشة تلك العقائد وإبطالها. فالباب الخامس جعله لإفساد تأويلاتهم، والسادس لإفساد دعوتهم إلى إبطال النظر العقلي، والسّابع لإبطال تمسّكهم بالنص في إثبات الإمامة والعصمة. والملاحظ من خلال هذه الأبواب أن الغزالي قد نهج في تحليل العقائد الباطنية نهجين: نهجًا خبريًا وصفيًا يدوّن فيه آراء الباطنية ومعتقداتهم، ونهجًا حجاجيًا يبطل فيه تلك العقائد.

3 ـ 1 ـ الخبر

يظهر الغزالي مؤرخ أفكار وعقائد في البابين الثاني والرّابع من الفضائح. فقد عرض ألقاب الباطنية وأساليب قيام دعوتهم. أمّا ألقابهم فقد أحصى منها عشرة وهي «الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرّمية والخرمدينية والإسماعيلية والسبعية والبابكية والمحمّرة والتعليمية»[1] ثم عمد إلى تعليل هذه التسميات، فَهُم باطنية لأنهم جعلوا لظواهر القرآن بواطن «تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر»[2] وهم قرامطة وقرمطية نسبة إلى حمدان قرمط، وهم خرّمية أو خرمدينية نسبة إلى «حاصل مذهبهم وزبدته فإنه راجع إلى طيّ بساط التكليف وحطّ أعباء الشرع عن المتعبدين»[3] وهم بابكية لأنهم بايعوا بابك الخرّمي، وهم إسماعيلية نسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وهم سبعية «لاعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة» ولقولهم «إن تدابير العالم السّفلي منوطة بالكواكب السبعة» وهم مُحَمِّرة «لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك ولبسوها وكان ذلك شعارهم»[4] وهم تعليمية «لأن مبدأ مذهبهم إبطال

(1) **فضائح الباطنية**، ص. 11
(2) نفسه، ص11.
(3) نفسه، ص14.
(4) نفسه، ص 16

الرأي وإبطال تصرّف العقول ودعوة الخلق إلى التعلّم من الإمام المعصوم»[1]

لقد حرص الغزالي على ذكر هذه الألقاب فراوح بين ألقاب تعبّر عن العقائد وهي الباطنية والسبعية والتعليمية والخرّمية، وأخرى تعبّر عن رجال الدعوة وأصحابها وهي القرمطية والإسماعيلية والبابكية. ويعكس هذا المنحى الذي اختاره الغزالي للتعريف بالباطنية نزعة إلى تدوين تاريخ الباطنية بوجهيه السياسي والفكري رغم أنه لم يتوسّع في ذكر الوقائع السياسية واكتفى في الغالب ببعض الأحداث الكبرى مثل خبر حمدان قرمط مع الداعي الإسماعيلي المجهول و«كيف اندفع الدّاعي في تعليمه فنون جهله حتى استدرجه»[2] والواضح من هذه الرواية أنّ الغزالي ينقل الخبر عن سلفه البغدادي ولا يضيف إليه ما ينزع عنه الغموض إذ لم يذكر من هو ذلك الدّاعي الذي انتدب حمدان قرمط حتى صار أصلًا من أصول الدعوة الباطنية ولم يفكّر في مناقشة مذهب حمدان قرمط قبل أن يصبح باطنيًا إذ لا يعقل أن يتحوّل مزارع بسيط مثله حسب الخبر إلى داعية كبير يسوس النّاس ويقودهم بل ويؤسّس بعد ذلك خطًّا موازيًا للإسماعيلية يتمتع بقدر كبير من الاستقلال السياسي والفكري عن خطّ الفاطميين في بلاد المغرب[3]

أمّا النزعة إلى تدوين تاريخ العقائد الباطنية فتظهر أولًا في تعليل تلك الألقاب التي ذكرها، وهي ألقاب تعبّر عن مذاهبهم. ويظهر من تعليل الغزالي أنّ العقائد الباطنية تتلخّص في أربع مقالات وهي القول بأنّ لظاهر القرآن باطنًا، والقول بحطّ التكاليف الشرعية عن المتعبّدين، والقول بأن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة والقول بالتعليم نهجًا وحيدًا للمعرفة وإبطال الرأي وتصرّف العقل.

أربع مقالات تتعلق كل واحدة منها بمجال من مجالات النظر الفلسفي القديم، فالأولى تتعلق بنظرية التأويل، والثانية بالأخلاق والثالثة بالطبيعة والرّابعة بالمعرفة. والظاهر من خلال تأويل الغزالي لتلك الألقاب المعبّرة عن مذاهبهم وآرائهم أنه يسعى إلى العثور على جذور الباطنية في الفكر الفلسفيّ، فمذهبهم في الأخلاق يعود في نظره إلى المزدكية وهم أهل الإباحة من المجوس، ومذهبهم في الطبيعة مسترق

(1) **فضائح الباطنية**، ص: 17

(2) نفسه، ص 17

(3) نفسه، ص ـ ص: 13 ـ 14.

من ملاحدة المنجّمين وملتفت إلى مذاهب الثنوية حسب قوله[1] ولا تعني كثرة ألقابهم عند الغزالي تعدّد مذاهبهم وإنما تعني جوانب مختلفة تتكامل في ما بينها لتؤلف تيّارًا فلسفيًا له في كلّ مبحث من مباحث الفلسفة القديمة مقالة مفردة. ورغم ما قدّمه الغزالي من أفكار تفيد الباحث من جهة المنهج حين حدّد بتحليل الألقاب مجالات البحث في عقائد الباطنية وهي التأويل والأخلاق والطبيعة والمعرفة وأرشد إلى ضرورة الكشف عن أصول عقائدهم في مقالات المزدكية والمنجمّين والثنوية من المجوس، فقد تضمّن بحثه التاريخي عثرات كثيرة مبعثها التعصّب على الباطنية، إذ أشار في الفصل الثاني من الباب الثاني إلى تلك العلاقة بين التشيّع الإسماعيلي والفلسفة، وهي علاقة فكرية لا تخفى على نظر، إلاّ أنّه قدّمها في أسلوب فيه الكثير من المغالطة وينأى عن التحليل النظريّ أو التاريخي حين فسّر ظهور هذه الحركة الدينية الفلسفية بمؤامرة ترتّبت عن «تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدّمين»[2] للنّظر في ما يمكن أن يسلك من الطرق لتخريب أمر المسلمين وانتهى اجتماعهم حسب زعمه إلى الاتفاق على انتحال عقيدة طائفة من طوائف المسلمين واختاروا «أركّهم عقولًا وأسخفهم رأيًا وألينهم عريكة لقبول المساءلات وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات وهم الروافض»[3] وبدل أن يستدلّ الغزالي على الصلة بين التشيع الإسماعيلي والفلسفة بتحليل العقائد والمقالات تحليلًا نظريًّا وتاريخيًا عمد إلى تخيّل مؤامرة سياسيّة كبرى لم يحسن صناعتها مثله في ذلك كمثل سلفه عبد القاهر البغدادي حين زعم أن مبدأ تاريخ الباطنية اجتماع عدد من الرجال في سجن والي العراق فأسسوا في ذلك السّجن مذاهب الباطنية[4]

وإذا كان من المؤكد نظريًا أن تنشأ كل دعوة سياسية أو دينية عن اجتماع عدد من الرّجال لتحديد مبادئ ومنطلقات فكرية توجّه العمل السّياسي وتحدّد آليات عمله، فإنّه من غير المؤكد تاريخيًا حصول ذلك الاجتماع في سجن والي العراق أو في مكان آخر. وأمام غياب الأدلّة التاريخية على هذا الحدث السّياسي يلجأ كلّ من

(1) فضائح الباطنية، ص. 16.

(2) نفسه، ص: 16.

(3) نفسه، ص: 18

(4) نفسه، ص: 19

البغدادي والغزالي إلى تخيّل الحدث ومكان وقوعه والأطراف المشاركة فيه. ولكنه خيال قاصر مستوحى في أغلبه من مقالات الباطنية وعقائدهم في الإمامة والتأويل ومقالات غيرهم في الأخلاق والطبيعة، حينئذ يتحوّل الشائع من مقالات الباطنية إلى مصدر تخييل تاريخي يصطنع منه المعترضون عليهم تاريخًا وهميًا يشبه إلى حدّ كبير ما ابتكره رواة الأخبار من سير اصطنعوها من شعر الشعراء، وهو عمل ينأى بتاريخ العقائد ونقدها عن روح البحث والتحليل النظري والتاريخي على السواء.

وإذا اعتبرنا الباب الثاني من الفضائح بفصليه تأريخًا سياسيًا وعقائديًا للباطنية، فالباب الرابع تدوين لمقالاتهم. ويقتضي النقل والتدوين منهجيًا إثبات الأسانيد التي ينقل عنها الناقل، ولكن الغزالي لا يذكر مصدرًا واحدًا من مصادر الباطنية سواء في ذلك الموثوق في نسبتها إليهم أو المظنون فيه، خلافًا للبغدادي حين ذكر بعض كتبهم. ولا يعثر الباحث على كتاب من كتب نقلة المقالات ممّن سبق الغزالي إلى هذا الفنّ رغم توافر عدد هام من النصوص التاريخية الكبرى، مع ذلك يبدو الغزالي، انطلاقًا ممّا ساقه من معلومات عن عقائد الباطنية، على معرفة دقيقة بتلك المقالات كما صرّح بذلك في «المنقذ من الضلال»[1]

بالعودة إلى ما نقله أبو حامد من مذاهب الباطنية في الإلهيات والنبوات والإمامة والبعث نجده يفتتح تدوينه بالحكم على ذلك المذهب، فهو في نظره «مذهب ظاهره الرّفض وباطنه الكفر المحض»[2] وهذا حكم يقتضي أن يبيّن فيه صاحبه عناصر الرفض في مذاهب الباطنية أي ما تتضمّنه مقالاتهم من مضامين شيعية، وعناصر الكفر في ذلك المذهب أي ما يتضمّنه من مضامين فلسفية مزدكية أو ثنوية أو فيثاغورية أو ما قارب ذلك من أفكار رآها الغزالي بعيدة عن الشرع مناقضة له. ولتفصيل حكمه على مذهب الباطنية يقدّم أبو حامد مختصرات لمعتقداتهم في الإلهيات والنبوّات والإمامة والحشر. أمّا الإلهيات فقد اعتبر مذهب الباطنية فيها هو عين مذهب الثنوية والمجوس القائلين بوجود إلهين حين استبدلوا عبارتي النور والظلمة بالسّابق والتّالي. وللبرهنة على ذلك عمد إلى حصر مختلف الاصطلاحات المستعملة استعمال ترادف فالنور في الاصطلاح المجوسي الثنوي يصبح عند الباطنية

---

(1) **الفرق بين الفرق** ص 250.

(2) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ضمن رسائل الغزالي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 2000، ص 537.

السابق والعقل والقلم، وتصبح الظلمة هي النفس والتالي واللّوح. ولا يخفى ما في هذا الرّبط بين ما قالته الثنوية والباطنية من صريح الغلط. فالثنوية حين قالوا بوجود إلهين أحدهما النور والآخر الظلمة وما ينجرّ عن ذلك من القول بثنائيات الحق والباطل، والخير والشر، إنما يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان متساويان في القدم وإنّما اختلافهما في الجوهر والطبع، خلافًا لما قال به المجوس حين قالوا بحدوث الظلمة[1]

يظهر من هذا أن الغزالي، حين حكم على مذهب الباطنية في الإلهيات بأنه مأخوذ من الثنوية والمجوس، لا يفرّق بين مقالات المجوس، وهم في الغالب أتباع زرادشت، ومقالات الثنوية، وهم أتباع ماني وأتباع ديصان وأتباع مزدك. فالمجوس من أتباع زرادشت يقولون بوجود إله واحد خلق النور والظلمة وهو لا شريك له ولا ضد، وبالتالي يصبح قول الباطنية في التنزيه وقولهم بالسابق والتالي أقرب إلى مقالات الزّرادشتية منه إلى مقالات الثنوية كالمانوية والمزدكية. كما يظهر سعي الغزالي إلى المغالطة بوضوح في زعمه أنّ الباطنية يقولون عن السّابق «لا هو موجود ولا هو معدوم ولا هو معلوم ولا هو مجهول» وهذا القول لا يتعلّق بالسّابق في اصطلاحات الباطنية وإنما يتعلّق بالله أو المبدع كما يسمّونه. وفي ذلك يقول أحمد حميد الدين الكرماني: «إنّ الذي تنتهي إليه الموجودات... هو الله الذي لا إله إلاّ هو محال ليسيّته باطل لا هويّته إذ لو كان ليسًا لكانت الموجودات أيضًا ليسًا» ويقول في بطلان القول بأن الله موجود: «إذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إمّا جوهرًا أو عرضًا وبطل كونه تعالى جوهرًا أو عرضًا بطل.... أن يكون أيسًا. فباطل إذن كونه أيسًا»[2] أمّا السابق الذي حسبه الغزالي في نقوله لا موجودًا ولا معدومًا فهو في اصطلاح الباطنية «العقل الأوّل والموجود الأوّل الذي وجوده لا بذاته بل بإبداعه سبحانه إيّاه»[3]

وإذا كان أبو حامد قد أرجع مقالات الباطنية في الإلهيّات إلى الثنوية، وهو

(1) **الفضائح**، ص: 37.
(2) أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنّحل**، الفصل الثاني، ص: 198.
(3) أحمد حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، السور الثاني، المشرع الأوّل، ص130، والمشرع الثاني ص: 132 على الترتيب.

غلط كما أوضحنا، فقد أرجع مقالاتهم في النبوّة إلى مذهب الفلاسفة مبرزًا أن النبيّ عندهم «شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوّة قدسيّة وهذا قياس على ما يعرض لبعض النفوس الزكيّة في المنام حتى تشاهد مجاري الأحوال في المستقبل... إلا أنّ النبي هو المستعدّ لذلك في اليقظة»[1] ولكن الباطنية يفسّرون النبوّة تفسيرًا بعيدًا عن تفسير الفلاسفة. فالمعلوم أن نظرية النبوّة جزء من نظرية النفس عند أغلب الفلاسفة، وبناء على مقالاتهم في نفوس السماوات نستخلص رأيهم في النبوّة. فلمّا كان في مذهبهم أنّ للأجسام السماوية المتحركة تصوّرًا يكسبها علمًا بالأسباب والمسبّبات، نتج عن ذلك أن المتصوّر للحركات متصوّر للوازمها ولوازم لوازمها كما يقول الغزالي[2] وذلك هو العلم بالغيب، فالعلم بجميع الأسباب يوجب العلم بجميع المسبّبات، ونفوس الأجرام السمّاوية مطّلعة على السبب الأوّل ولوازمه لذلك وجب أن تطّلع على ما في الغيب وتشاهد مجاري الأحوال في المستقبل، والنبيّ عندهم وإن كان يتّصل بنفوس السّماوات، وهي اللّوح المحفوظ في الاصطلاح الديني، فإنّ اتصاله بذلك ناتج عن قوّة نفسية فيه لا يستغرقها الحسّ الظاهر. حينئذ تكون النبوّة في المنظور الفلسفي مرتبة في العلم يبلغها الإنسان إذا تخلّص من حجب الحس الظاهر. ويقسّم الفلاسفة النفوس البشرية إلى ثلاثة أصناف فصنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، وصنف متوجّه نحو التعقل الرّوحاني، وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية إلى الملائكة ويحصل له سماع الخطاب الإلهي[3]

أمّا الباطنية فلهم في النبوّة مقالة بعيدة عمّا ذهب إليه الفلاسفة فهم يؤسّسون مقالتهم على نظريّة الأمثال والممثولات من ناحية، ونظريّة التأييد أو الوسائط من ناحية أخرى. وهم يجرون بالأولى مماثلة بين ما في عالم السماء وما في عالم الأرض، ففي عالم السماء حدود علويّة أهمّها العقل والنفس، أو السابق والتالي أو القلم واللّوح، تماثلها في عالم الأرض أو ما دون فلك القمر حدود سفليّة وهي الناطق والصّامت، أو النبيّ والوصيّ. وكما يأخذ التالي عن السابق العلم يأخذ الصامت عن الناطق دون أن يكون علم الناطق بأسرار الأمور مستفادًا من الحدود العلوية كما يذهب الفلاسفة، لأنّ الحدود العلوية والسفلية جميعها تستفيد من العلم

(1) **راحة العقل**، ص: 158.

(2) **فضائح الباطنية**، ص: 40 - 41.

(3) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 184.

بحقائق الأمور بواسطة التأييد وهو في مفهوم الباطنية خلق باطني يناظر الخلق الجسماني الظاهري[1]

أمّا نظريّة الوسائط فقد فسّروا بموجبها كيف يحدث لواحد من البشر أن يتّصل بالله. فإذا كان الفلاسفة قد فهموا المسألة انطلاقًا من تفكيرهم في طبيعة النفس البشريّة على نحو ما أوضحناه، فقد فهم الباطنيّة المسألة انطلاقًا من تفكيرهم في طبيعة الذات الإلهيّة. إنّ الله عندهم مبدع اكتفى بإبداع العقل الكلّي أو القلم، وعن هذا نشأت النفس الكلّية أو اللوح، وعنها نشأت الموجودات وصولًا إلى الإنسان. ومن هذا التسلسل استوحى الباطنيّة تسلسلًا معرفيًا تبدأ حلقته الأولى من الله فهو من يفيد القلم بالعلم وهذا يفيد اللوح ومن اللوح تأخذ الملائكة واحدًا عن واحد حتّى يصل العلم النبيّ الناطق. تسلسل أبعد ما يكون عن فهم الفلاسفة لظاهرة النبوّة لأن الباطنيّة يقولون أوّلًا وآخرًا بتأييد إلهيّ، أي إنّ الله يختار من عباده صنفًا من الناس هم في التقدير الإسماعيليّ خيرة البشر لأنّهم معدن النبوّة وبيتها القديم من لدن آدم إلى ظهور محمّد.

وفي ما يخصّ مقالة الباطنية في الإمامة فقد اكتفى الغزالي بعرض عموم آرائهم كالقول بوجوب وجود إمام معصوم في كل عصر والقول بأن الإمامة لا بدّ أن تكون محصورة في عترة النبيّ وبأنها واجبة «لحلّ الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات»[2] والقول إن لكل نبيّ أساسًا وأساس النبي محمد هو عليّ وهو وصيّه بعد موته. والملاحظ مما ذكره الغزالي في هذا الشأن عزوفه عن انشغالات نقلة المقالات من قبله إذ لم يعتن ببيان قول الباطنية في تسلسل الأئمة ولم يذكر اختلافاتهم. وهو بهذا العزوف ينقل النظر في عقائد الباطنية من نظر تاريخي سياسي إلى نظر فلسفي يهدف إلى الكشف عن فلسفة الباطنية في الإمامة مبيّنًا أسسها النظرية وهي مقالاتهم في النّبوة. وبدل أن ينصرف إلى إبطال نسبتهم لأبي جعفر الصادق كما فعل البغدادي من قبل، ينصرف الغزالي إلى إبطال نظرية العصمة التي ميّزت قولهم في الأئمّة.

---

(1) انظر: عبد الرحمٰن بن خلدون، **المقدمة**، تقديم جمعة شيخة، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 1، ص: 139.

(2) راجع. **القاضي النعمان، أساس التاويل**، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة بيروت، د.ت. وسنعود إلى هذه المسألة حين نعرض إلى النّبوة والإمامة في الباب الثاني من هذه الأطروحة.

3 ـ 2 ـ الحِجاج

تظهر نزعة الغزالي إلى الحِجاج أكثر من نزعته إلى التدوين. ويتجلّى هذا الحجاج خصوصًا في البابين الخامس والسّابع. وما دمنا قد تطرّقنا في ما سبق إلى طريقة الغزالي في عرض معتقدات الباطنية في الإمامة رأينا أن نبدأ هذه الفقرة ببيان طريقته في تقويض هذه المعتقدات. فقد عقد في الباب السابع من الفضائح فصلين الأوّل منهما في إبطال التمسّك بالنصّ على الإمامة والثاني لإبطال القول بالعصمة، والمتأمّل في الفصل الأوّل يلاحظ بوضوح الخطوة المنهجيّة التي خطاها الغزالي في الردّ على القول بالنصّ حين بيّن الفراغ المنهجي الكامن خلف هذا القول. ففي رأيه لا بدّ أن يكون هذا النصّ متواترًا جيلًا بعد جيل حتى يعلم منه علمًا قطعيًّا أن النبيّ قد نصّ على إمامة عليّ وهذا غير ثابت في تاريخ الأخبار وغير مقبول في علم الحديث حسب الغزالي. أمّا الفصل الثاني فقد خصّصه لدحض الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه نظرية الإمام المعصوم وهو القول إن العصمة واجبة للإمام لنتعلّم منه حقائق الأمور ولنطّلع على أسرار الدين وخفايا الظواهر، وهو ما يجعل للإمامة في المنظور الباطني وظيفة معرفية بالأساس. أمّا وظيفتها في منظور الغزالي فلا تتعدّى شؤون السياسة. إذ يحتاج الناس إلى الإمام «لدفع الخصومات وجمع شتات الأمور وإقامة حدود الله..»[1] ولئن كان الغزالي قد أوكل للإمام مهمّة «الجزم في المجتهدات»، وهي مهمّة أقرب إلى الوظائف السياسية منها إلى الوظائف المعرفية لأن جزم القول في اجتهادات المجتهدين يعني اختيار رأي على آخر وتفضيل اجتهاد على اجتهاد وذلك يحتاج فيه الإمام إلى «عدالة وعلم ونجدة وكفاية وصرامة» لا إلى عصمة، فقد حرص بوضوح على أن تكون الإمامة غير منوط بعهدتها الانشغال بإنتاج المعرفة الدّينية في المجتمع الإسلامي. إنها في نظره مؤسّسة سياسيّة بالدرجة الأولى لا تعدو علاقتها بالمعرفة الدينية أن تكون علاقة توزيع وللعلماء وحدهم حق إنتاج تلك المعرفة. وهكذا يحصر الغزالي مهمّة الإمامة في هذا المجال في توزيع الحقائق الدينية التي يتوصّل المجتهدون إلى إنتاجها. فللعلماء بيان حكم الشرع في الحوادث وللإمام جزم القول في اجتهاداتهم. ولا يعني هذا الموقف حرص الغزالي على الدّفاع عن المفكّر ووظيفته فحسب وإنما يعني دفاعًا عن ضرورة إحداث مسافة بين السياسي

---

(1) **فضائح الباطنية**، ص: 144.

والدّيني أو بين المؤسسة السياسية والمؤسّسة الدينية. وهي مسافة سعى الغزالي باستمرار إلى تثبيتها تمهيدًا لميلاد مؤسسة الولاية التي أراد لها أن تخلف المؤسّسة الدينية التقليدية، ممثلة في المتكلمين والفقهاء والمفسّرين والمحدّثين ويتزعّمها الولي العارف الذي توكل إليه وحده مهمّة إنتاج الحقائق الدّينية وليس لغيره أن يتصدّى لبحار المعرفة وأسرارها[1].

والباب الخامس من الفضائح خصّص لإبطال مذهب الباطنية في التأويل. وافتتح هذا الباب بفصل جمع فيه الغزالي بين العرض والدحض فقدّم أمثلة من تأويلات الباطنية وبيّن الأسس التي تقوم عليها. وأهمّ هذه الأسس القول بأنّ «كلّ ماورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية... أمثلة ورموز إلى بواطن»[2] وهو مبدأ يشمل ما في الدّين من أمور الشريعة والعقيدة على السّواء. ويبدو الغزالي من خلال هذا العرض مطّلعًا على أهمّ مصنّفات الباطنية في هذا المجال[3].

إثر هذا العرض، ينتقل الغزالي إلى الدحض سالكًا في ذلك ثلاثة مسالك وهي الإبطال والمعارضة والتحقيق. أمّا الإبطال فهو مسلك يعمد الغزالي من خلاله إلى دحض التأويلات الباطنية من الداخل معتمدًا المبدأ ذاته الذي بنيت عليه تلك التأويلات وهو القول بأن لكل ظاهر باطنًا. فهذا المبدأ يسمح بالقول إنّ ذلك المعنى الباطن الذي أخرجوه يحتمل هو الآخر أن يكون ظاهرًا له باطن وبالتالي فقولهم مثلًا إن المراد بالجبال هو الرّجال يستوجب البحث عن المراد بالرّجال وهذا يعني أن الباطن الثاني يمكن تنزيله على باطن ثالث والثالث على رابع إلى «حدّ يبطل التفاهم والتفهيم» كما يقول. والملاحظ من خلال هذا المنهج في الدّحض أن الغزالي قد نسف أساس التأويل وهو القول بأنّ لكل ظاهر باطنًا، وهو ما يعني في المحصّلة أن الظاهر في اعتقاد الغزالي، منه ما يؤوّل ومنه ما لا يؤوّل. وإذا علمنا أن الظاهر عند

---

(1) فصّلنا القول في ذلك في دراسة مفردة بعنوان: قوانين التأويل وحدوده بين الفكر الأصولي والفكر الفلسفي، حوليات المعهد العالي للّغات بتونس، العدد8 سنة2005

(2) **فضائح الباطنية**، ص: 55.

(3) قدّم الغزالي الأمثلة الشائعة في تأويلات الباطنية وخصوصًا تلك التي ساقها القاضي النعمان في «أساس التأويل» و«تأويل الدّعائم». وسوف نعود إلى هذه المسألة في الباب الخاص بنظرية التأويل عند النعمان.

الأصوليين يشمل المخصّص والمجاز والمضمر من الألفاظ كما يشمل النص، تبيّن لنا أن مسلك الإبطال الذي نهجه الغزالي يقوم على أرضية أصوليّة تتميّز بما فيها من تصنيف دقيق لأقسام الخطاب وأحوال اللفظ فيه[1]

أمّا المعارضة فهي مسلك يعمد فيه الغزالي إلى الإتيان بتأويلات أخرى ممكنة غير التي أتى بها المؤوّلون من الباطنية، والقصد من ذلك أن يبرز أنّ هذا التأويل الذي ذهبوا إليه لا يتأسّس على قانون ولا يقف عند حدّ، بل يمكن أن ينقلب إلى النقيض. ومن الأمثلة التي عرضها على ذلك التأويل، الخبر القائل «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه صورة». فقد حمل لفظ الملائكة على معنى العقل لما بينهما من مناسبة إذ «الملك شيء روحاني وكذلك العقل» وحمل لفظ البيت على معنى الرأس، ونزّل الصورة على القول بعصمة الإمام فكان المعنى الباطني الحاصل من هذا التأويل لا يدخل العقل دماغًا فيه اعتقاد عصمة الإمام. ويعترف الغزالي أن هذا النوع من التأويل فاسد ولكنه يأتي به ليبرهن على بطلان مذهب الباطنية في التأويل وإذا كان قد دحض بمسلك الإبطال الأساس النظري الذي بني عليه تأويل الباطنية فقد دحض بالمعارضة النتائج المترتبة عن هذا النوع من التأويلات. وأشهر هذه النتائج أنه تأويل لا حدود له ولا ضوابط ولا قوانين، وتأويل كهذا يقود في نظره إلى الفوضى.

والمسلك الثالث من مسالك الغزالي في دحض تأويلات الباطنية هو مسلك التحقيق وفيه يعمد إلى مناقشة أحكام التأويل في الشرع إن كان يجوز إفشاؤه أم كتمانه. وهو بهذا السؤال ينقض كلّ حكم مفترض. فإن قالت الباطنية هي تأويلات يجب إفشاؤها احتجّ الغزالي بأن النبي وصحابته لم يكن عندهم خبر عن هذا الضرب من التأويل. وإن قالوا هي تأويلات يجب كتمانها احتج بأن التصانيف قد شحنت بحكايتها وتداولتها الألسن، وهذا دليل عنده على أنّ واحدًا من الأئمة خالف الشرع وهو إذن غير معصوم. إنّ هذه المسالك الثلاثة، الإبطال والمعارضة والتحقيق، يتعلّق كل واحد منها بمستوى من مستويات نظرية التأويل وهي مستوى القوانين أي آليّات التأويل وأدواته، ومستوى الحدود، ومستوى الأحكام الشرعية الخاصّة بفعل التأويل. ونكتشف من هذه المسالك الثلاثة الخلفيّة النظريّة التي يصدر عنها الغزالي في نقض

(1) عرضنا إلى ذلك مفصّلًا في مقالتنا المذكورة سابقًا.

التأويل على مذهب الباطنية وهي النظرية الأصولية الفقهية وما تبلور بفضلها من قواعد التأويل وحدوده وأحكامه. إنّ الغزالي بهذا النقض القائم على أرضيّة أصول الفقه يقاوم الباطنية بأدوات مختلفة منها ما ينتمي إلى ثقافته الكلاميّة ومنها ما هو أصوليّ فقهيّ ومنها ما هو منطقيّ فلسفيّ[1]

وما يمكن استخلاصه من مجمل ما سبق بيانه أنّ فضائح الباطنية يعدّ نقلة منهجيّة في تاريخ الردّ على مقالات الباطنية، فقد انصرف الغزالي في هذا الكتاب إلى معالجة الأسس النظريّة والمنهجيّة التي تنبني عليها عقائد الباطنية فأبرز بعض المرجعيّات الدّينيّة والفلسفيّة التي تعود إليها تلك العقائد، وكشف تهافت المنظومة العقائدية الباطنية مركّزًا بالخصوص على ثلاث مقالات هي القول بوجوب التأويل وشموله، والقول بعصمة الإمام والقول بإبطال النظر العقليّ عمومًا والقياس خصوصًا، وبالتالي وجوب التعلّم من الإمام المعصوم. يضاف إلى ذلك أنّه تجاوز أسلافه في ردّهم على الباطنية وأهمل اهتماماتهم بالطعن في أنساب الفاطميين، وحاول أن ينقل هذا الفن من فنون المعرفة من أفق التاريخ والكلام إلى أفق الفلسفة حين ركّز بحثه على عرض عقائد الباطنية وبيان مراجعها وأنظمتها وترابطها في ما بينها ليدحض بعد ذلك هذه المنظومة من أساساتها. وهو عمل يضاهي ما قام به في نقد الفلاسفة حين عرض في كتاب مقاصدهم وأبرز في كتاب آخر تهافتهم. وتلك هي منهجيّة الغزالي في معالجة الأنظمة الفكرية تحليلًا ونقدًا أو عرضًا ودحضًا. يضاف إلى ذلك أن حملة الغزالي على الباطنية قد اقترنت بحملته على الفلاسفة كما رافقتها حملته على علم الكلام وما آل إليه التصوّف في عصره من شطح، وهو ما يعني أنّ مشروع أبي حامد لا يتلخّص في الحدّ من تفاقم أمر الدعوة الباطنية بل يتجاوز ذلك إلى البحث عن منهج جديد في المعرفة يتخلّص من طريقة المتكلّمين وطريقة المتفلسفة وطريقة التعليميّة الباطنية تمهيدًا لبناء فقه جديد هو فقه أحوال القلوب الذي بلوره في موسوعته «إحياء علوم الدّين» ويهدف هذا المشروع المعرفيّ الضخم إلى تمثّل مشروع مجتمعيّ جديد تكون فيه القيادة لأهل المعرفة وهم عند الغزالي الأولياء العارفون. ورغم إلحاح عبد الرحمن بدوي في مقدّمة تحقيقه على الأبعاد السياسية الكامنة وراء تأليف الفضائح وهي كما يقول «استفحال أمر الباطنية وبثّ دعاة

---

(1) يظهر ذلك خصوصًا في الباب السادس من **الفضائح**، ص 73 وما بعدها.

الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله»[1]، فإنّ هذا الكتاب في نظرنا يعدّ حلقة من حلقات مشروع الغزالي بفرعيه المعرفيّ والسّياسيّ، بل هو في اعتقادنا أهمّ حلقات ذلك المشروع لأنه موجّه لنقد التقليد الذي ميّز المعرفة العربية الإسلامية في تلك الفترة سواء كان التقليد اتّباعًا لما وصل إليه المتقدّمون في الفقه والكلام والفلسفة أو أخذًا عن الإمام المعصوم كما يقول بذلك الشيعة عمومًا والباطنية خصوصًا.

4 ـ الملل والنّحل لأبي الفتح الشهرستاني

لئن كان عبد القاهر البغدادي قد وضع الباطنية خارج دائرة الفرق الإسلامية واعتبرها فرقة تدّعي الانتساب إلى الإسلام وليست منه في شيء، فإن أبا الفتح الشهرستاني قد أدرجها ضمن فرق الإسلام حين قسّم كتاب الملل والنّحل إلى كتابين فجعل الأوّل لأرباب الديانات والملل وهم المسلمون وأهل الكتاب ومن لهم شبهة كتاب، وجعل الثاني لأهل الأهواء والنّحل وهم الفلاسفة والصّابئة وعرب الجاهلية وأهل الهند، وقسّم الكتاب الأوّل إلى أبواب عرض في الأوّل منها إلى اختلافات المسلمين في الأصول والفروع ويأتي ذكر الباطنية في الفصل السادس منه. وهو فصل خاصّ بفرق الشيعة وهم في توزيع الشهرستاني كيسانية وزيدية وإماميّة وغالية وإسماعيلية. والملاحظ من خلال هذا التوزيع أنّ المصنف قد تجاوز القسمة الثلاثية التي وضعها الأشعري حين اعتبر الشيعة كيسانية وروافض وغلاة، أو التي وضعها البغدادي حين اعتبر الشيعة عمومًا روافض والروافض كيسانية وزيدية وإماميّة. أمّا الشهرستاني فقد أسقط من توزيعه لقب الروافض لما تحيل عليه هذه التّسمية من دلالات سياسية مباشرة أشهرها أن لقب الروافض يعبّر عمّن رفض القول بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان في بعض الرّوايات، ويعبّر في روايات أخرى عمّن رفض الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[2] كما أنّه تمسّك بألقاب محايدة وحرص على تجاوز ما ألفه مؤرخو المقالات الذين تعوّدوا أن يضعوا الإسماعيلية فرعًا من فروع الإمامية إذا ذكروا اختلافات الشيعة في الأئمّة، وفرعًا من فروع الغلاة إذا ذكروا اختلافاتهم في العقائد. ويعكس هذا التصنيف نوعيّة المعيار الذي يبني عليه

(1) **فضائح الباطنية**، مقدمة المحقق، ص: ح.
(2) **الملل والنّحل**، ص: 125.

الشهرستاني نظرته إلى المذاهب والأديان والمقالات، إذ يتميّز هذا المعيار بما فيه من نزعة إلى التجريد تتجلّى في تلك الثنائية الضّديّة التي أقامها بين أرباب الديانات من جهة وأهل الأهواء والنحل من جهة أخرى. فأصحاب الديانات والملل يعتمدون على الفطرة السليمة بينما يعتمد أهل الأهواء والنحل على الاكتساب. والمرء عند الشهرستاني إذا اعتقد عقدًا فإمّا أن يكون مستفيدًا من غيره وذلك هو المسلم المطيع أو أن يكون مستبدًّا برأيه وذلك هو المحدث المبدع[1]

ونستنتج من هذا المعيار موقف الشهرستاني من الباطنية فهو حين أدرجهم ضمن فرق الشيعة من المسلمين اعتبرهم مستفيدين غير محدثين أو مبدعين، لأن الإحداث والبدعة هما القول بالرأي اكتسابًا لا استفادة من الغير، ولأن الاستبداد بالرأي مطلقًا لا يصحّ إلاّ على من أنكر النبّوات من الفلاسفة والبراهمة ولم يقل بالشرائع[2] وبالتالي تكون الباطنية من هذا المنظور من جملة من يقول بالشرائع ويقرّ بأحكامها خلافًا لما ذهب إليه البغدادي حين اعتبرهم زنادقة دهرية. منظور جديد يتخلّص فيه صاحبه من هواجس التكفير والتبديع التي لازمت المصنّفين السابقين ليؤسّس نظرته إلى الأديان والمذاهب على قاعدة معرفية نظرية مجرّدة تتعالى عن المشاعر السياسية والدينية وتسعى إلى أن تكون قائمة على النظر العلميّ وحده. لقد أكّد الشهرستاني في المقدمة الثانية من الملل والنحل أنه اشترط على نفسه أن يورد مذهب كلّ فرقة على ما وجده في كتبهم من غير تعصّب لهم ولا كسر عليهم ودون أن يميّز صحيحه من فاسده أو يعيّن حقّه من باطله[3] فكيف دوّن مقالات الباطنية؟ وإلى أيّ حدّ يعكس ذلك التدوين ما شرطه على نفسه من التزام الحياد والأمانة والموضوعية؟.

ورد الحديث عن الإسماعيلية في موقعين، الأوّل عند ذكر الإمامية إذ قسّمها إلى باقريّة وهم أتباع محمد الباقر، وناووسية وهم أتباع رجل يقال له ناووس أو نسبة إلى قرية ناووسا، وأفطحية وهم القائلون بانتقال الإمامة من جعفر الصادق إلى عبد الله الأفطح، وشميطية وهم أتباع يحي بن أبي شميط القائلون بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وإسماعيلية واقفة، وموسوية تفرّقت إلى قطعية قالوا

(1) **الملل والنحل**، الصفحات 28 و207 و209.
(2) نفسه، ص: 11.
(3) نفسه، ص: 11.

بموت موسى الكاظم وواقفة ينتظرون خروجه بعد الغيبة[1] أمّا الإسماعيلية فهم القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق وتتفرّع إلى ثلاثة أصناف إذ منهم من اعتقد أن إسماعيل لم يمت وأن أباه جعفر أظهر موته تقية من العبّاسيين، ومنهم من يقول بموت إسماعيل والإمام بعده هو ابنه محمّد وهؤلاء هم المباركية، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين ثم في الظاهرين وهم الباطنية[2]

نتبيّن من كلّ هذه التفصيلات أنّ الباطنية فرع من فروع الإماميّة يختصّ بالقول إنّ الأئمّة منهم المستورون ومنهم الظاهرون خلافًا لمن قطع بموت إمام وقال بإمامة من بعده، أولمن وقف في موته وقال بالرّجعة بعد الغيبة، أما الباطنية فقد اختارت في هذه المسألة نهجًا ثالثًا يتجاوز الموقفين السّائدين وهو القول بدور السّتر ودور الظهور، والأئمّة في دور السّتر يكتم أمرهم ولا يعرف حقيقة أسمائهم إلا المقرّبون من الدّعاة وقد تكون لهم أسماء غير أسمائهم الحقيقية كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[3]

أمّا الموقع الثاني الذي ذكر فيه الشهرستاني الباطنية فهو الفقرة الخامسة من الفصل السّادس. وتعدّ هذه الفقرة توسيعًا لما سبق ذكره في الموقع الأول. وقد أوجب هذه التوسعة اقتناع الشهرستاني بأنّ الباطنية يختصّون بمقالة مفردة تجعلهم يستقلّون عن الإمامية. وهذا ما جعل الشهرستاني يخصّص هذه الفقرة لعرض عقائد الباطنية التي تميّزوا بها من سائر فرق الشيعة وابتعدوا بسببها عن الغلاة والإمامية والكيسانية والزيدية دون أن تقصيهم عن دائرة التشيّع والإسلام عمومًا. لقد ميّز الشهرستاني بين صنفين من الباطنية وهما الباطنية القديمة والباطنية الجديدة وهم باطنية قلعة ألموت أتباع الحسن بن محمد الصّباح. ويبدو لنا من خلال هذا التمييز وعي الشهرستاني بذلك الانقسام العقائدي الذي شطر الباطنية شطرين، إسماعيلية نزاريّة وهم الباطنية الجديدة في تسمية الشهرستاني وإسماعيلية مستعلية وهم من حافظ على مقالات الباطنية القديمة[4] إلاّ أن المصنف حين يميّز بين باطنية قديمة وأخرى

(1) **الملل والنحل**، الصفحات 133 ـ 135.

(2) نفسه، ص: 135

(3) أنظر مثلًا: مصطفى غالب في مقدّمة تحقيقه **راحة العقل** للكرماني، ص: 25.

(4) النزارية هم القائلون بإمامة نزار بن المستنصر بالله الفاطمي، ولم يكتب لهم النجاح في القاهرة، ويعدّ إسماعيلية ألموت بقيادة الحسن بن الصباح أشهر من بقي من النزارية. أمّا المستعلية فهم القائلون بإمامة المستعلي بالله بن المستنصر وهم الذين ورثوا الخلافة الفاطمية في القاهرة. راجع في ذلك: المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ج2، ص: 105 وما بعده.

جديدة لا يقيم وزنًا للاختلافات السياسية القائمة بين النزارية والمستعلية بل هو لا يذكر هذه الخلافات البتة وهذا ما يعني ترفّعه عن الانشغال بعرض التواريخ والحوادث السياسية لأنه مؤرخ أفكار وعقائد لا مؤرخ أحداث ووقائع، لذلك وجّه اهتمامه إلى تحديد الفوارق بين الباطنية القديمة والأخرى الجديدة معتمدًا في ذلك على مقالات الفرقتين في الإلهيات والنبوّات أساسًا. وحين ندقّق النظر في ما عرضه الشهرستاني من مقالات الباطنية نجده يصدر عن وعي عميق بما حصل في تاريخ العقائد الباطنية من تحوّلات في الرّؤى والمناهج خلافًا للغزالي ذلك الذي بدا كما أوضحنا غير مبال بتلك التحولات يحكم على الأوائل والأواخر حكمًا واحدًا.

إن الباطنية القديمة في نظر الشهرستاني «خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنّفوا كتبهم على مناهجهم»[1] أمّا أصحاب الدعوة الجديدة فقد «تنكبّوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن محمد بن الصّباح دعوته»[2]

4 ـ 1 ـ مقالات الباطنية القديمة

تقول الباطنية القديمة في الله «إنّا لا نقول هو موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز»[3] وهذا قول ينبني على نفي الصّفات وتعطيل الذات عن جميع ما يمكن أن توصف به. وهم بذلك «نفاة الصفات حقيقة» كما يقول الشهرستاني. وقد ترتّب عن هذا الموقف قولهم «إنّه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته»[4] وما ينقله الشهرستاني عن الباطنية القديمة يطابق ما ذكره أعلام الباطنية الكبار أمثال أبي يعقوب السّجستاني وأحمد حميد الدين الكرماني، وهو لا يتقوّل عليهم كما فعل الغزالي من قبل وإنّما ينقل مقالاتهم ملتزمًا بالأمانة والعهد اللذين قطعهما على نفسه. ويتجلّى ذلك بالخصوص في عرض مذهب الباطنية في الخلق عرضًا دقيقًا. فالله «أبدع بالأمر العقل الأوّل... ثمّ بواسطته أبدع النفس التالي...»[5] ولم يقف المصنّف عند مذهب الباطنية في الله والخلق إذ عرض

(1) **الملل والنحل**، ص: 155
(2) نفسه، ص: 157.
(3) نفسه، ص: 155.
(4) نفسه، ص: 155.
(5) نفسه، ص: 155.

فوق ذلك مقالتهم في التماثل بين العالمين العلويّ والسّفلي. فإذا كان في العالم العلويّ «عقل ونفس كلّي... وجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخّص... يسمّونه الناطق وهو النبيّ، ونفس... ويسمّونه الأساس»[1] وهذا هو جوهر نظريتهم في النّبوة. وإذا كان الشهرستاني قد فصّل القول في مقالاتهم في الإلهيات خصوصًا وما ترتّب عنها من نظريات في النبوّة والقول بالتماثل والأخذ بالأعداد فقد سكت عن مذهبهم في التأويل ولم يشر إليه البتّة رغم كون قولهم بالتماثل هو الأساس الذي بني عليه قولهم بأن وراء كلّ ظاهر باطنًا، وهو قول ميّزهم من غيرهم وبسببه لقّبوا باطنية. والشهرستاني يعلم جيّدًا أن هذا اللّقب لزمهم «لحكمهم بأنّ لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلًا» كما يقول. فماذا يعني هذا السّكوت؟

قد يكون انصراف الشهرستاني عن ذكر مذهبهم في التأويل مترتّبًا عن تصنيف منهجيّ لمسائل التأويل والأرجح أنه يلتزم بموضع التأويل في سلّم المعرفة العربية الإسلامية باعتباره من مسائل علم الأصول بينما تنتمي التّصنيفات في مقالات الفرق إلى العقائد وهو موضوع علم الكلام. وما نستخلصه من ذلك أنّ التأويل في نظر الشهرستاني لا يدخل في مجال البحث في العقائد المؤلّف من مختلف المقالات في الإلهيات والنّبوّات والطبيعيات. ولكن هذا يعدّ في نظرنا تهميشًا لا يليق بقيمة التأويل عند الباطنية، ولربما عددنا التأويل الأساس الذي بنيت عليه عقائدهم كافّة سواء منها ما تعلّق بالإلهيات أو النبوّات أو الطبيعيات. نقول ذلك لأنّ التأويل عندهم يتعدّى كونه تأويلًا لخطاب الشارع ليصبح تأويلًا للعالم والطبيعة والشريعة بما فيها من طقوس وتكاليف[2]

4 ـ 2 ـ مقالات الباطنية الجديدة

خلافًا لما ذهبت إليه الباطنية القديمة يرى أصحاب الدعوة الجديدة أنّ القول في الله لا يتعدّى «إن إلهنا إله محمّد» وهو قول يعكس انصراف الباطنية الجديدة عن طريقة القدامى وتنصّلهم من مناهج الفلاسفة. وهذا عين الكسر على العقل وقصر الكلام على الإلزامات. فما دلالة ذلك؟

يفسّر الشهرستاني هذه الدعوة الجديدة بأنّ مدار الكلام عند الباطنية الثانية هو أنّ

(1) **الملل والنحل**، ص: 156.

(2) سنحلل ذلك في الفصل 3 من الباب الثالث من هذا البحث.

لهم إمامًا وليس لغيرهم إمام. والنتيجة المترتّبة عن ذلك هي القول بالتعلّم والتّقليد. وهذا واضح جليّ، فالحسن بن محمد الصبّاح ينكر معرفة الله بمجرّد العقل والنظر ويثبت الحاجة في ذلك إلى الإمام المعصوم وهو المعلّم، فلا بدّ إذن لمعرفة الله من معرفة الإمام. وبالتالي فالتوحيد عنده هو التوحيد والنبوّة معًا، والنبوّة هي النبوّة والإمامة معًا. هكذا يصدر هذا الدّاعية عن فكرة القول بالحاجة إلى معلّم ليصحّ القول بعدئذ بالنبوّة والتوحيد. وهذه طريقة مغرقة في السياسيّ تجعل الإمامة مدخلًا وحيدًا للإيمان بالله ورسله بعد ذلك. وما لم يحصل القول بالإمام المعصوم لا يمكن إثبات النبوّة أو تقرير التوحيد. إنها طريقة تحصر المعرفة بالله والتصديق بالنبوّة في مرجع وحيد وهو الإمام المعصوم. وأن تكون المعرفة الدينية مقصورة على معرفة الإمام، أي الانخراط في الدّعوة، هو أن يكون السياسيّ شرطًا للعقائدي وضرورة لنشأة الآراء والتصديقات والاعتقادات. ولنظرية المعرفة هذه القائمة على التعلّم من الإمام المعصوم دلالة سياسية واضحة، فخلف القول بالتعليم والرجوع إلى الإمام المعصوم دعوة إلى ضرورة تعيين الإمام وتشخيصه ليحدث التعلّم منه. وهذا يعني أسبقية الانتماء على الاعتقاد وأسبقيّة السّياسي على الدّيني. حينئذ يكون الوجود السياسي مقدّمة لازمة للاعتقاد، وهذا موقف يطابق في الحقيقة طبيعة التّديّن. فأن يكون المرء متديّنًا يعني أن يكون منتميًا لأن العقائد الدينية لا تكون إلا حيث تكون الجماعة كما أوضح ذلك المهتمّون بتحليل الظّاهرة الدّينية في تاريخ الإنسانية الفكري والسّياسي والاجتماعي[1].

وحين نقارن بين مقالات الباطنية القديمة ومقالات الباطنية الجديدة نلاحظ ذلك التحوّل المنهجي والنظري البارز من مرحلة كانت فيها الباطنية قريبة في مقالاتها من الفلاسفة، وهي المرحلة التي ينتمي إليها القاضي النعمان موضوع هذا البحث، إلى مرحلة اتّسمت بالكسر على العقل والإلزام بالتقليد والتعلّم من الإمام المعصوم. وقد اقترن هذا التحول في المنهج والرّؤية بتحول سياسيّ خطير من مرحلة الهيمنة والنفوذ مجسّمة في ظهور الفاطميين وتأسيس خلافتهم بالمغرب إلى مرحلة الانقسام والضعف اللّذين لحقا الدّعوة الباطنية والخلافة الفاطميّة.

لقد كانت مواقف القدامى من الباطنية وعقائدها متفاوتة الدرجات مختلفة

---

(1) انظر مثلًا ريجيس دوبريه، **نقد العقل السّياسي** (اللاّشعور الدّيني)، ص 217 ـ 218، حيث يرى هذا المفكر أنّ ولادة دين معناها ولادة جماعة، وأن الاعتقاد يعني سعي الإنسان إلى أن يكون مع غيره من الناس أي أن يكون منتميًا لأن الجماعة رحمة والفرقة عذاب.

التوجّهات. وهو تفاوت حتّمته التغيّرات السياسية خاصّة. فأبو الحسن الأشعري تغافل عن مقالات الباطنية لضرورات فكريّة وسياسية صرفت اهتمامه إلى البحث عن خطّ وسط بين تيّار النقل وتيّار العقل كما أوضحنا ذلك استنادًا إلى عدد من المفكّرين والباحثين المختصّين. فلمّا كانت لحظة البغدادي تحوّل الخطاب الكلامي الأشعري في علاقته بالباطنية من خطاب تغافل إلى خطاب تحامل ومن تهميش إلى إقصاء. وهو تحوّل يعكس ما طرأ على التوازنات السياسية والإيديولوجية من ميل نحو التشدد الدّيني والعنف السّياسي. ولئن كان يغلب على الأشعري والبغدادي الميل إلى التهميش والإقصاء من جهة الموقف من الباطنية وعقائدها، فقد تميزت مصنّفاتهما من جهة المعرفة بتلك العقائد بقدر من السّطحية والغموض. إذ بدت معلومات الأشعري كما أوضحنا قليلة جدًّا متعلّقة بمسألة الإمامة والاختلاف في الأئمة، وكذلك معلومات البغدادي بدت إضافة إلى قلّتها مبنيّة على الكثير من الغلط أو المغالطة. أمّا مع الغزالي فقد تعمّقت المعرفة بالباطنية ومقالاتها حيث ظهر أبو حامد خلافًا لمن سبقوه على معرفة واسعة بمذاهب الباطنية في الماورائيات والتأويلات. ولكن هذه المعرفة الواسعة بدت مشوبة بالكثير من التضليلات والمغالطات لأن القاعدة التي كان يصدر عنها الغزالي في تدوين مقالات الباطنية ومناقشتها هي قاعدة الفضح والتشهير التي بدأت مع البغدادي واكتملت معه. قاعدة كلامية تهدف إلى السّجال والجدال فكان لا بد من أن تميل بأصحابها إلى المغالطة والمداورة. وقد استمر هذا الموقف بعد الغزالي في ما ورد عند ابن تيمية وابن قيّم الجوزية وأبي إسحاق الشاطبي. ولكن لم نشأ التعرض إلى ما ذكروه لأنه لا يختلف عما انتهى إليه الغزالي سواء من حيث المعرفة بعقائد الباطنية أو من حيث الموقف الفقهي والكلامي منها. وخلاصة ما نقوله في ذلك أن هذه المصنّفات لم يكن فيها تدوين لتراث الأمة بمختلف منتجاته وإنما كانت تقوم على تنقية ذلك التراث وتصفيته وفق مقاييس إيديولوجية حدّدتها شروط سياسية. لقد ألقى الصّراع السياسي والمذهبي بظلاله على الإنتاج المعرفي الكلامي والفقهي فانطبع به وأصبح المفكّر أداة لإدارة ذلك الصّراع وتعميقه. ولم يتغيّر ذلك الخطاب ليستعيد وظيفته المعرفية إلاّ مع الشهرستاني فكتاب «الملل والنحل» يعدّ بحقّ إعادة تدوين شامل لمقالات المسلمين وفق رؤية جديدة تقوم على الأمانة والحياد قدر المستطاع. وهي عودة تعبّر عن حاجة المجتمع إلى مراجعة منتجاته الفكرية لعلّ ذلك يكون مقدّمة لإعادة بنائه من جديد بعد أن عصفت به حوادث الزّمان فأشرف على السّقوط.

الفصل الثاني

نماذج من مصنّفات المعاصرين

تمهيد

إذا كانت المصنّفات القديمة قد انقسمت بين متغافل عن عقائد الباطنية ومتحامل عليها ومنصف جادّ غايته التحقيق، فإنّ المصنّفات الحديثة قد نحت بدورها ثلاثة مناح، فبعض الدّارسين يستعيدون آراء المتكلّمين الأشاعرة خصوصًا وطريقتهم في التحامل على الباطنية معتبرين عقائدها خارجة على الإسلام، وبعضهم الآخر يعبّر عن إعجاب شديد بهذه الدّعوة وعقائدها وتشكيلاتها التنظيمية في صيغ متفاوتة تأخذ أحيانًا طابعًا طائفيًّا وتأخذ أحيانًا أخرى طابعًا علمانيًّا، والصنف الثالث من هذه المصنّفات الحديثة، وهو الغالب، فيه سعي جادّ إلى النّظر والتحقيق والنقد والتّدقيق التزامًا بشروط النظر العلميّ وما يقتضيه من حياد وموضوعيّة. وسيكون هذا الفصل عرضًا تحليليًّا نقديًّا لمختلف هذه المناحي واستكشافًا لآليّات نظرها ومنطلقاتها الفكريّة انطلاقًا من بعض النّماذج المختارة. ولئن تمايزت هذه الدّراسات فهي تعكس من جهة الإشكالية الرّئيسيّة التي شغلت الفكر العربي الحديث في علاقته بالتّراث وهي التردّد بين تيّارين أحدهما سلفيّ إحيائيّ يستعيد لغة القدامى ومفرداتها اللاّهوتية، وآخر يناهض السلفيّة ويريد إعادة النظر في التّراث واستكشاف ما يراه مناسبًا لحاجات العصر قصد تجاوز ذلك التّراث بتطوير منتجاته المعرفيّة والمنهجيّة. كما تعكس من جهة ثانية ما استقرّ عليه الأمر في الدّراسات الإسلامية وهو أن تنحو تارة نحو الدّفاع عن سنن ثقافيّة ثابتة بالفهم والتفسير حينًا وبالتّبرير أحيانًا، وأن تنحو تارة أخرى نحو مراجعة الفكر الإسلامي بتوسيع مجالات النّظر فيه وتنويع آليات الفهم والنقد والتأويل. وقد فرض هذا الواقع المعرفي والمنهجي أسئلته الابستمولوجية والإيديولوجية على مختلف الباحثين في ميدان الدراسات الإسماعيلية خصوصًا وهذا ما سنبيّنه في الفقرات اللاّحقة من هذا الفصل.

1 ـ أصداء الماضي تتردّد في الحاضر

غلبت على القدامى النّزعة إلى تكفير الباطنية والحكم على عقائدها بالخروج على الإسلام. وتحكّمت فيهم ذهنيّة التكفير والتّبديع والتّضليل عدا بعض الأصوات المنفردة. وإذا كان هذا أمرًا مبرّرًا في مجتمع يقوده الدّين وتحكمه المخاوف من الانقسام والتعدّد ويؤمن بالحقيقة الدينية المطلقة، فهو غير مبرّر تمامًا في زمن تحوّلت فيه تلك العقائد إلى جزء من التاريخ البعيد لا أثر له في حياة المسلمين المعاصرين، واختفت فيه الدعوة الباطنيّة فلم تعد تشكّل خطرًا على المجتمعات الإسلاميّة، فرغم استمرار بعض الجماعات الإسماعيلية المتفرّقة في النشاط الفكريّ في مواقع مختلفة موّزعة بين شرق إفريقيا وبلاد الهند ونواح من البلدان العربية الآسيوية، فإنّ نشاطاتها لا تتعدّى حدود الطّائفة ولا تشكّل خطرًا سياسيًّا على المجتمعات التي تعيش فيها.

رغم هذا يقف الباحث على أصوات تكرّر مقالات السّابقين وتستعيد منظوراتهم اللاّهوتية ومفرداتهم على نحو يجعل أصحاب هذه الأصوات ظلالًا مرتعشة لأعلام الأشعرية القديمة. نقول ذلك لأن مفكّرين أمثال أبي الحسن الأشعري وعبد القاهر البغدادي وأبي حامد الغزالي كانوا يصدرون في مواقفهم من الباطنية وعقائدها عن وعي عميق بحاجات عصرهم الفكرية والرّوحية والسياسية. أمّا هذه المواقف المعاصرة فهي في الأغلب استئناف لحملات القدامى دون أن يكون لذلك مبرّر تاريخي أو حاجة مجتمعية روحيّة أو سياسيّة. وقد اخترنا لتحليل هذا الموقف دراستين لباحثين أحدهما مشرقيّ[1] والآخر مغربيّ[2][*]

1 ـ 1 ـ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها لصابر طعيمة

تتألف هذه الدراسة من تسعة مباحث، وقد أثار المؤلف فيها مسائل متنوّعة

(1) صابر طعيمة، **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، 1411هـ/ 1991 م.

(2) عبد المجيد بن حمده، **المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية**، دار العرب، بن عروس، تونس، ط1، 1406هـ/ 1986م.

(*) نعتبر ما قاله محمد الطاهر بن عاشور عن الباطنية داخلًا في هذا الاتجاه، وقد ورد رأيه في كتابه: **تفسير التحرير والتنوير**، الجزء1، الكتاب1، الدّار التونسية للنشر، ص ـ ص: 33 ـ 34.(د ـ ت).

يمكن حصرها في ثلاثة مجالات وهي: مسائل تاريخية يعرض من خلالها إلى نشأة الفرق الباطنية في الإسلام قديمًا وحديثًا وما طرأ عليها من تغيير، ومسائل تنظيمية أثار من خلالها مشكلات تتعلّق بمراتب التنظيمات الباطنية وآليات عملها السّياسي. ومسائل فكريّة عرّف من خلالها بعقائد الباطنية وبيّن موقف الإسلام منها.

1 ـ 1 ـ 1 ـ المسائل التاريخيّة

تتضمّن هذه الدّراسة مادة تاريخية غزيرة تتعلّق بمختلف الفرق الباطنية بدءًا بالقرامطة والإسماعيلية وصولًا إلى البابية والبهائية والقاديانية مرورًا بالنصيريّة والدّروز. وقد مهّد المؤلف لجميع ذلك بمبحث خصّصه للغلوّ في الإسلام منطلقًا من الدعوة الخطّابية. ويظهر من خلال تلك المادّة التاريخية الضّخمة أنّ المؤلف يسعى إلى كتابة تاريخ مفصّل وشامل لمجمل الحركات الباطنية في الإسلام من النشأة إلى حدود القرن 15هـ، وفي مختلف أنحاء العالم الإسلامي من إفريقية غربًا إلى بلاد الهند شرقًا. ورغم تعدّد الفرق الباطنية وتنوّع عقائدها من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر، فقد حرص المؤلف على اعتبار كلّ تلك الفرق صادرة عن أصلين نظريّين وهما القول بأنّ لظاهر الشريعة باطنًا وما يقتضيه من واجب التأويل، والقول في الإمامة بألوهية الأئمّة وما يترتّب عنه من اعتقاد الحلول والعصمة. كما أنّ كلّ تلك الفرق في نظر المؤلّف تعمل على تحقيق هدف واحد وهو هدم الإسلام عقيدة ونسخ أحكامه شريعة، وكلّ ذلك خدمة لليهود والمجوس تارة والاحتلال الأوروبي تارة أخرى.

إنّ هذه الرؤية، رغم ما فيها من سعي إلى التأليف بين مختلف الفرق الباطنية والكشف عن أصولها، تظلّ في نظرنا قراءة تأريخيّة تفتقر إلى منهجيّة البحث التاريخي التي يفترضها تاريخ الأفكار الدينية والسياسيّة. فمؤرّخ الأفكار مدعوّ إلى جملة من اللّوازم المنهجيّة أبرزها تحديد مجموعة من الوثائق تشكّل مدوّنة يتمّ عليها الاشتغال، وتحديد ما في تلك المدوّنة من عناصر تستدعي التحليل لما لها من أهميّة، وتعيين منهج التحليل المزمع انتهاجه للوقوف على مكوّنات المادّة المدروسة[1] ولكن صابر طعيمة لم يفعل شيئًا من هذا لأنّه في حقيقة الأمر لم يتعدّ

(1) راجع في ذلك: ميشيل فوكو، **حفريّات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص12 وما بعدها.

دور النّاسخ ينقل عمّن كتب قبله بقرون دون أن يفكّر في ما كتبوه أو يسأل إن كان البغدادي مثلًا حين أرّخ للدعوة الباطنية قد قارب الحقيقة أم ابتعد عنها. نقول ذلك لأنّ ما قدّمه هذا الباحث في تأريخه للإسماعيلية لم يتجاوز قيد أنملة ما دوّنه البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق». فهو ينقل عنه كلامًا طويلًا في صفحات عديدة دون أن يعلن أنّه يأخذ عنه[1] والأخطر من ذلك أنّه يوهم قارئه في مطلع حديثه عن مخاطر الدعوة الباطنية بأنّ الشاهد النّصي المنقول عن البغدادي قد انتهى وأن الكلام اللاّحق من نسجه الخاصّ. فقد وضع فقرة من كلام البغدادي بين علامتي تنصيص تبدأ من قوله «إن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس» وتنتهي عند قوله «وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر»[2] ولكنّه أسقط علامات التنصيص بعد ذلك رغم أنه يستمّر في النّقل عن البغدادي نقلًا حرفيًّا ولم يترك من كلامه غير عدد قليل من الجمل والفقرات. إنّ ما في هذه الظاهرة من علامات ساطعة تنأى بهذا الباحث عن أبسط الواجبات الأخلاقية العلميّة، ليست في نظرنا مجرّد أمارة على تنصّله من قواعد البحث العلمي وأخلاقه بل هي علامات ساطعة على نمط العلاقة بين الخلف والسّلف أو هي دلالة على نمط الشعور الذي يربط الخلف (طعيمة) بالسلف (البغدادي). فحين يفعل صابر طعيمة ذلك يشطب ذاته ويستعير لسان سلفه وعقله ومشاعره وانفعالاته، بل هو يحوّل كيانه الخاصّ إلى وعاء تحلّ فيه روح البغدادي القادمة من وراء القرون فتسكنه وتتلبّس به. علاقة تناسخ تجعل روح السّلف مقيمة في الخلف، وتجعل الخلف جهازًا ماديًّا يعيد إنتاج ما قاله السلف بلغته وفكره. والطّريف في ذلك كلّه أن ينتدب الخلف نفسه لمقاومة عقيدة التناسخ التي قال بها بعض الباطنية في الوقت الذي يمارس فيه عمليًّا فكرة التناسخ. وقد شكّلت هذه العلاقة حاجزًا معرفيًّا ونفسيًّا يحول دون المؤلّف وفحص المادة التاريخية المذكورة في الفرق بين الفرق. يضاف إلى ذلك أنّ المؤلّف نصب لنفسه رهانًا عقائديًّا هو نفسه رهان البغدادي منذ قرون وهو الإقناع بأن عقائد الباطنية ليست من الإسلام في شيء. وللبرهنة على هذه الأطروحة حاول المؤلّف أن يقيم في مباحث شتّى من كتابه روابط بين فرق الباطنية القديمة كالقرمطية والإسماعيلية

(1) ا نظر خصوصًا الصفحات 66 ـ 78 من صابر طعيمة وقارن ذلك بالبغدادي ص ـ ص: 250 ـ 263.

(2) **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**، ص: 66.

والنصيريّة، وفرقها الجديدة كالبابية والبهائية والقاديانية. واعتبر في خلاصة مباحثه التاريخية أن البابيّة والبهائية والقاديانية ما هي إلاّ تعبيرات جديدة عن الإسماعيلية والقرمطية والنّصيريّة. وقد فرضت هذه الخلاصة على صاحبها أن يعتبر البابيّة، وهم أتباع الميرزا علي محمد الشّيرازي الملقب بالباب[1] فرقة متحدّرة عن الإسماعيلية، والدليل عنده أنّ تسمية الباب التي تلقّب بها الميرزا علي محمد الشّيرازي مصطلح إسماعيلي. إلاّ أن وقائع التاريخ الملموسة تثبت فساد هذا الحكم فالميرزا علي محمد الشيرازي نشأ على مقالات الإماميّة الاثني عشرية أي إنه في تكوينه المذهبي على مذهب الاثني عشرية السائد في بلاد فارس. والفارق العقائدي بين الإسماعيلية والاثني عشرية هو أنّ الأولى تقول بأن شريعة محمد ينسخها في آخر الزمان الناطق السّابع ولهذا الناطق أساس يكشف باطن الشريعة ويظهر أسرارها فيرتفع التّكليف، بينما تقول الاثنا عشرية بالمهديّ المنتظر بعد غيبة الإمام الثاني عشر الحسن العسكري. فهذا الإمام الغائب عندهم سيعود إلى الأرض لملئها عدلًا وخيرًا بعد أن ملئت جورًا وشرًّا. ولئن كانت تسمية الباب تعود إلى الإسماعيلية فإن الميرزا علي محمد الشّيرازي حين تسمّى بابًا لم يكن يقصد أنّه الأساس في الاصطلاح الإسماعيلي لأن ذلك يعني حتمًا القول بظهور النّاطق السّابع والدّخول في الدور الأخير من أدوار النبوّة. وما كان يعنيه الميرزا علي محمد بالباب أنّه وكيل الإمام الغائب بالمعنى الذي تقول به الاثنا عشرية. وما يؤكد ذلك أنّ الاثني عشرية بعد غيبة الحسن العسكري قالت بالوكلاء وهم خلفاء الإمام الغائب حتى عودته. ويأتي إعلان الميرزا علي محمّد نفسه بابًا في هذا السياق النظري. ولكن كيف شرّع لنفسه أن يتسمى بابًا (= وكيلًا) والحال أنّ دور الوكلاء في عقائد الاثني عشرية قد توقّف عند الوكيل الرابع علي السّمري[2]؟ وكيف استطاع أن يحيي هذه العقيدة بعد توقفها بقرون؟ ولماذا استبدل لقب الوكيل بلقب الباب؟

---

(1) ولد علي محمد الشيرازي مؤسّس البابية في 1235 هـ/ 1819 م. وأظهر دعوته في إيران سنة 1260 هـ/ 1844 م. وقتله شاه إيران بعد صدور فتوى من رجال الدين في حقه سنة 1265هـ/ 1849 م.

(2) سئل هذا الوكيل أن يعيّن خليفة له فأضرب عن ذلك قائلًا «لله أمر هو بالغه». راجع ذلك في: أحمد محمود صبحي، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1991، ص: 410.

حين نعود إلى الواقع الديني في إيران أيام ظهور الميرزا علي محمد وإعلان دعوته، نجد ما يساعدنا على تفكيك هذه الأسئلة. فقد كانت إيران في تلك الفترة مجالًا يضمّ جماعات شيعيّة ومسيحية ويهوديّة ومجوسية، وكان الغالب عليها الميل إلى التصوّف والقول بالحلول وانتظار مخلّص أو مهدي أو مسيح. إن تنامي الإحساس بظهور مخلّص وهو قول اليهود أو مسيح وهو قول المسيحيين أو مهدي منتظر وهو قول الاثني عشرية يعكس في الغالب حالة انتظار سياسي وترقّب تحوّل مجتمعي بقدر ما يعكس واقعًا سياسيًا متردّيًا وذلك هو حال إيران في تلك الفترة[1] لقد كان المجتمع آنذاك في حالة انتظار سياسيّ وجد التعبير عنه في صيغة دينية تمثّلت في ظهور البابيّة وتطوّرها السّريع إلى البهائية وهي ضرب من التأليف بين الأديان يجمع خلاصة ما انتهت إليه فيأخذ من هذه الجماعة ومن تلك ليصوغ ديانة جديدة تستقل شيئًا فشيئًا عن سائر ما يوجد من أديان[2] وهكذا أخذ الميرزا علي محمد الشيرازي من الشيعة الاثني عشرية عقيدة الإمام الغائب وأخذ من الإسماعيلية عقيدة الباب فكانت النتيجة القول بالباب إلى الإمام الغائب. يضاف إلى ذلك أنّ جميع الفرق الدينية الإسلامية والمسيحيّة واليهودية والمجوسية التي كانت في إيران زمن ظهور البابية كانت في الغالب على شاكلة جماعات صوفيّة وتحوّلت في مستوى بنياتها التنظيمية إلى طرق وهو ما يسّر على الميرزا علي محمد أن يستعير مصطلح الباب وهو عند جميع المتصوّفة أو ديانات الأسرار واسطة الدّخول في الطريقة، وأصبح عند الميرزا علي محمّد الواسطة بين الأمّة وإمامها الغائب الذي تنتظر ظهوره.

إنّ البابيّة والبهائية لم تكونا بأي حال استمرارًا لفرق الباطنية القديمة لا في المستوى العقائدي ولا في المستوى التنظيمي لأنهما حركتان دينيّتان جديدتان تسعيان إلى تجاوز الواقع الديني في ذلك العصر بطرفيه الكلامي والصّوفي نحو ديانة تأليفيّة جديدة مثلت تعاليم البهائيّة أوضح مبادئها. وهذا ما لم يسع صابر طعيمة إلى فهمه فظلّ حبيس موقف متحامل على الباطنيّة يبحث لها في التّاريخ القديم والحديث عمّا يسيء به إليها. والحقيقة أن الذي أوقعه في هذا الغلط المنهجي والمعرفيّ أوقع

---

(1) انظر حازم صاغية، **صراع الإسلام والبترول في إيران**، دار الطليعة، بيروت، 1978.

(2) انظر حول الأديان التأليفية وديانات الأسرار: شارل جنيبر، **المسيحيّة نشأتها وتطوّرها**، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، دت.

باحثين آخرين قالوا جميعًا بما يقول به، ولعلّه أخذ الفكرة عنهم دون تحرٍّ[1] ومردّ هذا الغلط كلّه إلى المستشرق جولد تسيهر حين اعتبر البابيّة وعقائدها مستوحاة من التراث الإسماعيلي وهو تراث يرتدّ بدوره، في نظر هذا المستشرق، إلى الآراء الغنوصية التي راجت بين عدد من الفرق المسيحيّة[2] وإذا كانت الأفكار الدّينية لا تموت كما أوضح ذلك مرسيا إلياد في موسوعته «تاريخ الأفكار الدينية»[3] فإن ذلك لا يعني أنّها لا تتطوّر أو لا تأخذ صيغًا جديدة تلائم التغييرات الفكرية والسياسية والتحوّلات التقنية والاقتصادية وإلاّ حكمنا على الأديان كلّها حكمًا واحدًا. حقًّا إنّ الأديان جميعها ترتدّ إلى نماذج بدئيّة (Archétypes)[4]، ولكنّها تتمايز في ما بينها تمايزًا يطال العقائد والطقوس والأحكام ويترتّب عن اختلاف الأوضاع من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر.

1 ـ 1 ـ 2 ـ المسائل التنظيمية

تعدّ هذه المسائل مبحثًا هامًّا من مباحث العقائد الباطنية لأنها تعكس إلى حدّ بعيد مقالاتهم في الإلهيات والطبيعيات والسّياسيات ومقالاتهم في النفس والمعرفة. ويظهر اهتمام صابر طعيمة بهذه المسائل في المبحث الخامس من دراسته حين عرّف بتنظيم الدعوة الباطنية وبيّن كيف يقوم على الأساليب الرّمزية وعلى مراتب عديدة بعضها يتكوّن من اثنتي عشرة درجة أوّلها درجة الإمام وآخرها درجة المستجيب[5] وبعضها يتكوّن من عشر درجات أوّلها درجة الناطق وآخرها درجة المأذون المحدود، والنوع الثالث يتألف من سبع درجات فحسب[6] وحين نقارن بين الترتيب المتكوّن من اثنتي عشرة درجة وذلك المتكوّن من عشر درجات فقط نلاحظ أنّ الأوّل وهو

---

(1) انظر مثلًا ما أورده محمود صبحي في: نظرية الإمامة حين تحدّث عن البابيّة ص: 434 وقارن ذلك بما ذكره صابر طعيمة تجد النّصّين متماثلين فكرة ولفظًا.

(2) جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب المصري.

(3) Mircea Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses**, Payot, Paris, 1984, volume I, pp:6-8

(4) كارل يونغ، **الإله اليهودي**، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، سوريا، ط2، 1995، ص: 7.

(5) صابر طعيمة، ص 138.

(6) نفسه، ص: 146.

الذي يبدأ بالإمام وينتهي بالمستجيب، يمثّل هيكل الدّعوة السّياسي المكلّف بإدارة شؤون الدّعوة ونشاطاتها السّياسية والدليل على ذلك أنّ المرتبة العليا فيه للإمام فلا وجود للناطق (النّبيّ المرسل) وأساسه (الوصيّ) أمّا الترتيب الثاني، وهو الذي يبدأ بالناطق وينتهي بالمأذون المحدود، فيمثّل هيكل الدّعوة التّعليمي. وإذا علمنا أنّ التّرتيبين يشتركان في درجات كثيرة، إذ نلاحظ التقاطع بينهما في درجات الإمام والحجّة والباب والدّعاة والمأذونين، تقرّر التّقاطع بين الدّيني والسّياسي، أي بين الباطنية باعتبارها حركة سياسيّة والباطنية باعتبارها ديانة من ديانات الأسرار. ويتجلّى ذلك التقاطع بين الشأن السياسي الحركي والشأن الدّيني التعليمي تجليًا واضحًا حين ندرك ما تشير إليه تلك المراتب من دلالات. فحين يجري الباطنية مماثلة بين مراتب الدعوة من جهة ومراتب العقول والأفلاك من جهة أخرى إنّما يرسمون لكلّ درجة من درجات التنظيم وظيفتها الدّينية ودورها السّياسي المناسب لها. والجدول التالي يوضّح ذلك:

		مراتب الدّعوة	مراتب العقول	مراتب الأبراج	الوظائف
طبقة I	1	الناطق	العقل الأوّل	الفلك الأعلى	التنزيل
	2	الأساس	العقل الثاني	الفلك الثاني	التأويل
طبقة II	3	الإمام	العقل الثالث	زحل	الأمر
	4	الباب	العقل الرّابع	المشتري	فصل الخطاب
	5	الحجّة	العقل الخامس	المرّيخ	الحكم
طبقة III	6	داعي البلاغ	العقل السادس	الشمس	الاحتجاج
	7	الداعي المطلق	العقل السابع	الزهرة	تعريف الحدود العلوية
	8	الداعي المحدود	العقل الثامن	عطارد	تعريف الحدود السفلية
	9	المأذون المطلق	العقل التاسع	القمر	أخذ العهد
	10	المأذون المحدود	العقل العاشر	مادون القمر	جذب الأنفس

الملاحظ من خلال هذا الجدول أنّ الباطنية، من جهة كونها حركة سياسيّة، تقوم على توزيع دقيق للأدوار، فالإمام له رتبة الأمر أي إصدار القرارات والأوامر، والباب له رتبة فصل الخطاب أي شرح تلك الأوامر وبيان الدّواعي والمقاصد التي تغيّاها، وللحجّة رتبة الحكم أي تنفيذ تلك الأوامر. والظاهر من خلال هذه المراتب

الثلاث، أي الإمام والباب والحجّة، أنّ تنظيم الحركة الباطنية يتكوّن مما يمكن أن نسمّيه مجلسًا أعلى للدّعوة يتمّ فيه سنّ الأوامر وتوضيحها والعمل على تنفيذها، بينما تشكّل باقي المراتب مجموع خلايا التنظيم، وكلّ خليّة منها يوكل إليها دور محدّد. فداعي البلاغ مكلّف بالاحتجاج أي الردّ على المخالفين المناهضين للدّعوة وبيان ما في آرائهم من وجوه الفساد تمامًا كما فعل القاضي النعمان حين أصبح داعي الدّعاة فصنّف كتابه «اختلاف أصول المذاهب» ليردّ على القائلين بحجّية الإجماع والقياس من أهل السّنة. أمّا الدّاعي المطلق فهو مكلّف بتعريف الحدود العلويّة والعبادة الباطنية. وإذا علمنا أن العبادة الباطنية في اصطلاح الإسماعيلية هي «عبادة سياسية»، كما سنوضّح ذلك في الباب الثالث من هذا البحث، تأكد أن مهمّة داعي البلاغ مهمّة تربويّة سياسيّة يشرح من خلالها لأبناء الدّعوة المتقدّمين في مراتب التنظيم مدلولات ما كلّفوا به من قبل الشارع. وتتجلّى هذه المهمّة بوضوح في أعمال القاضي النعمان التأويلية وهي «أساس التأويل» و«تأويل الدعائم». أمّا الدّاعي المحدود فهو مكلّف بتعريف الحدود السّفلية والعبادة الظاهرية أي بيان أحكام الشريعة الظاهرة وهذا ما أنجزه القاضي النعمان بوضوح في كتابه «دعائم الإسلام» وما نستنتجه من خلال هذا التنظيم ومراتبه ووظائف كلّ مرتبة فيه أن القاضي النعمان في مختلف مصنّفاته التي سنهتمّ بها في الأبواب اللاحقة إنّما كان يؤلّف ضمن خطّة سياسية واضحة مترقيًا من درجة إلى أخرى مبتدئًا برتبة الدّاعي المحدود منتهيًا إلى رتبة داعي الدعاة. وهذا ما سيساعدنا على تمييز أعماله وفق معيار تنظيمي سياسيّ. ولكن هذا المعيار سيشكّل عائقًا يحول بيننا وبين الوصول إلى فرز دقيق لمصنّفاته. فإذا اعتبرنا كتابه «دعائم الإسلام» تعريفًا بالعبادة الظاهرية وأحكامها، واعتبرنا «اختلاف أصول المذاهب» احتجاجًا فكيف يجوز لنا أن نفصل في تحليلنا بين الفقه وأصوله؟ نقول ذلك لأنّ «اختلاف أصول المذاهب» يعرض بدقّة موقف الباطنية من أصول الفقه ويناقش أصلين رئيسين وهما الإجماع والقياس إضافة إلى أصول أخرى مختلف فيها مثل الاستحسان والاستدلال بل كيف يجوز لنا أن نقدم البحث في التأويل عن البحث في أصول الفقه والحال أنّ نظرية التأويل عند الباطنية كما عند غيرهم يسبقها منطقيًا تحديد موقف من الأصول؟

1 ـ 1 ـ 3 ـ المسائل العقائدية

أشرنا في فقرة سابقة إلى اعتماد صابر طعيمة في نظرته إلى تاريخ الباطنية على

ما رواه البغدادي، وهو في نظرته إلى عقائدهم يكتفي في أغلب الأحيان بترديد ما قاله أبو حامد الغزالي رغم أنه يعود أحيانًا إلى ما نقله الشهرستاني من عقائدهم. ولكنه رغم ذلك لا يلتفت إلى قيمة نقول الشهرستاني ويصرّ على تكرار ما ذهب إليه الغزالي فيرى مثله أنّ الخالق عند الإسماعيلية «هو العقل الكلّي والنفس الكليّة»[1]، وأنّهم في هذا المذهب يقولون بمقولات الفلاسفة القدماء من اليونان وتلاميذهم من العرب. وقد كنا بيّنا في حديثنا عن الغزالي فساد هذا الرّأي وما فيه من مغالطة تدلّ على سوء فهم متعمّد يصرّ عليه مناوئو الدعوة الإسماعيلية القدامى لأهداف سياسيّة شرحناها. أمّا أن يتمسّك صابر طعيمة بهذا الاتجاه رغم علمه الواضح بأن الإسماعيلية تقول في الله قولًا آخر[2] فهذا عين المغالطة خصوصًا حين ينتهي إلى استنتاج كالتالي: «وعلى ذلك فلا يقولون بالإثبات المطلق ولا بالنفي المطلق»[3]

ذلك هو أقصى ما وصل إليه الدكتور صابر طعيمة في تحليل مقالة الإسماعيلية في الإلهيات. أمّا في ما يخصّ النبوّات فقد عقد فصلًا قصيرًا بعنوان «عقائد الإسماعيلية في النبوّة والرّسالة» اعتمد فيه على بعض الآثار الإسماعيلية المعروفة مثل كتاب «كنز الولد»[4] و«أساس التأويل»[5] وقد بيّن انطلاقًا من هذين الأثرين أنّ نظرية النبوّة عند الإسماعيلية مترتّبة عن نظريّتهم في التوحيد. ولمّا كان الخالق عندهم هو العقل الكلّي، فقد وجب أن يقولوا إنّ النبيّ «عبارة عن شخص فاضت عليه من السّابق بواسطة التّالي قوّة قدسيّة صافية» تمامًا كما وضّح ذلك أبو حامد الغزالي في الفضائح. وقد كنّا بيّنا في الفصل السّابق المزالق الفكرية التي وقع فيها الغزالي حين عرض إلى مقالة الباطنيّة في النبوّة[6] وما أضافه صابر طعيمة إلى فكرة الغزالي هو تقديم الأدلة النّصية الدّاعمة لتلك الرّؤية فنقل عن القاضي النعمان حديثًا منسوبًا إلى النّبي يقول فيه إنّه أخذ الوحي عن جبرائيل وهو أخذه عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللّوح عن القلم. والحقيقة أنّ هذا الحديث الذي يرويه القاضي النّعمان في تأويل

(1) **العقائد الباطنية**، ص: 187.
(2) أورده في ص: 186.
(3) نفسه، ص: 186
(4) وضعه إبراهيم بن الحسن الحامدي وحققه مصطفى غالب، منشورات فرانزشتايز، فيسبادن، 1971.
(5) وضعه القاضي النّعمان وحقّقه عارف تامر ضمن منشورات المكتبة الثقافية، بيروت. د.ت
(6) راجع الفقرة المتعلقة بفضائح الباطنية ضمن الفصل الأوّل من هذا الباب.

النبوّة يتّفق تمامًا مع نظرية الحدود السّفلية والحدود العلوية التي يقول بها الإسماعيلية لتفسير الأنظمة المتحكّمة في العالم. وإذا كان أهل السّنة جميعًا يقرّون أن الوحي قد تلقّاه النّبي عن جبريل وهو نقله من اللّوح المحفوظ، فما هو الضّرر العقائدي الذي يحدثه الإسماعيلية حين يضيفون إلى جبريل ميكائيل وإسرافيل وسيطين ثانيين بين مصدر الوحي وهو اللّوح؟ أعتقد أنّ رفض صابر طعيمة لهذه الإضافة متعلق بما يعنيه اللّوح في التأويل الإسماعيلي إذ اللّوح عندهم هو في اصطلاح آخر النفس الكلّية أو هو التّالي لأن القلم هو العقل الكلّي وهو السّابق. وما يقتضيه هذا التأويل الإسماعيلي هو أن يكون الوحي منزّلًا لا من عند الله بل من عند العقل الأوّل (= السّابق = القلم) وهذا ما يرفضه واحد مثل صابر طعيمة لأنّه يناقش مقالات الإسماعيلية من منظور عقائدي لا مجال فيه لتفهّم ما يراه الآخرون.

وقد أفضى حديث صابر طعيمة عن نظريّة الإسماعيلية في النبوّة إلى حديث عن نظريّتهم في التّأويل مقدّمًا نماذج من تأويلاتهم وما قالوه في تأويل قصص الأنبياء خصوصًا. وهي نماذج تعدّ في نظره أوضح دليل على ما في عقائد الإسماعيلية من إنكار النبوّات. إنّ هذا الباحث لا ينظر في ما يحيل عليه ذلك التأويل من دلالات بقدر ما ينظر في ما يجده فيه من أفكار هي في اعتباره كفر واضح وإلحاد صريح. لقد كانت قراءة صابر طعيمة لمقالات الإسماعيلية وتاريخهم قراءة عقائدية خالصة سلاحه فيها ما ذهب إليه أسلافه من الأشاعرة فأعاد آراءهم وكرّر أغاليطهم وجدّد حملتهم على الدّعوة الإسماعيلية في زمن لم يعد فيه لهذه الدّعوة تأثير سياسيّ أو فكريّ واضح فكانت قراءته أشبه ما يكون برجع الصّدى.

1 ـ 2 ـ رؤية عبد المجيد بن حمده

يعدّ الفصل الرابع من كتاب «المدارس الكلامية بإفريقيّة إلى ظهور الأشعرية» للدكتور عبد المجيد بن حمده أطول فصول هذا الكتاب وأوسعها إذ خصّصه الباحث للمدرسة الإسماعيلية فأرّخ لنشأتها في المشرق وتطوّرها وظهورها في المغرب، واعتنى عناية خاصّة بالقاضي النعمان واستقى من مؤلفاته ما رآه معبّرًا عن حقيقة المدرسة الإسماعيلية في مختلف مناحي العقيدة بدءًا بالإلهيات والنبوّات وانتهاء إلى الإمامة والتّأويل. وبالتّمعن في ما أنجزه عبد المجيد بن حمده نلاحظ صنفين من الخطاب متباينين: خطاب تحليلي نقدي ينزع إلى الموضوعيّة والحياد العلميين، وخطاب عقائدي ينحو إلى المحاكمة. وهما خطابان متفاوتان يهيمن عليهما الخطاب

التحليلي النقدي ذو النزعة الموضوعية على الخطاب العقائدي. ويتجلّى الأوّل بالخصوص في سعي الباحث المستمرّ إلى تقليب المسائل مهما كان نوعها، سواء في ذلك المسائل التاريخيّة أو المسائل العقائدية، فينظر فيها من أكثر من زاوية ويعرض مختلف الآراء التي نشأت حولها ويحرص على عرض الرّأي ونقيضه. وتظهر هذه النزعة بالخصوص حين يناقش هذا الباحث المسائل التاريخيّة العويصة المتعلّقة بنشأة الحركة الإسماعيلية وبعض أعلامها المؤسّسين.

ولكنّ هذا الخطاب التحليلي الرّصين يخترقه في مناسبات كثيرة خطاب عقائدي فيفسد عليه حياده وموضوعيّته ويتحوّل الباحث حينئذ من مؤرّخ أفكار إلى فقيه يسلّط على التّراث الإسماعيلي أحكامه ويجادل في مقالاتهم على طريقة المتكلّمين ويعلن انحيازه الصريح إلى ما حكم به متكلّمون أشاعرة قدامى على الإسماعيلية ومقالاتها. ويتجلّى هذا المنزع الكلاميّ بالخصوص في عدد من المسائل نختار منها الأمثلة التّالية.

* **علم الإمام**: بعد أن بيّن الباحث منزلة الإمام في العقيدة الإسماعيلية وأثبت كونه في مذهبهم السبيل إلى معرفة الله وبالتالي إلى الإسلام، أثار مسألة علم الإمام وعرض إلى ما ذهب إليه القاضي النعمان حين ميّز بين صنفين من «علم الغيب»، واعتبر أن الأئمة لا يدّعون علمًا بالغيب فلا داعي إلى القول بذلك. ولكن عبد المجيد بن حمده لا يقبل هذا الموقف الإسماعيلي ويعتبره مجرّد تلاعب بالألفاظ فيقول: «ونحن نرى من جانبنا أنّ هذا التفريق تفريق وهميّ يقوم على ضرب من التلاعب اللفظي، إنّ العلم الغائب عن النّاس هو في حقيقة الأمر غيب»[1] ففي اللّحظة التي يسعى فيها النعمان إلى التمييز بين ضربين من الغيب أحدهما يقدر الإمام، وهو عند الشيعة بمنزلة المجتهد عند أهل السنة، على إدراكه، والآخر لا يتأتّى له، نلاحظ تمسّك الباحث بمعنى واحد يؤدّي في النّهاية إلى مصادرة المعرفة بما لم يعرف ويصادر التفكير في ما لم يفكّر فيه.

* **عصمة الإمام**: قدّم عبد المجيد بن حمده مقالة الإسماعيلية في عصمة الأئمة وعرض بعض براهينهم على ذلك وسعى إلى تفسير هذا الاعتقاد ودلالاته فاعتبره معتقدًا يتّصل بقول الإسماعيلية إنّ علم الإمام ملتحم بعلم الله، وهذا التفسير لا ينطبق على ما ذكره النّعمان، وعرضنا إليه منذ قليل. والغريب أن الباحث يترك

---

(1) **المدارس الكلامية بإفريقية**، ص: 252.

تفسيرًا تاريخيًا لهذا المعتقد ويعتبره كلامًا لا طائل فيه، فإذا ذهب الدكتور سامي النّشار إلى أن القول بالعصمة مرتبط بالشأن السّياسي والاجتماعي أي بالحاجة إلى زعيم سياسي وقائد جماعة توكل إليه مهام الأمة وشؤونها لمواجهة خطر أو تحقيق أمر، نرى عبد المجيد بن حمده يسفّه هذا التحليل الاجتماعي والسياسي ويعتبره «لا طائل من ورائه» وبالتالي يتضح المنزع الكلامي المتحكّم في خطاب عبد المجيد بن حمده، فهو يقاوم تفسير سامي النّشار لأنه يضفي على القول بعصمة الإمام مدلولًا اجتماعيًا وسياسيًا ملموسًا، ويحوّل المعتقد من مجرّد قول فكريّ إلى حاجة سياسية واجتماعية يفرضها الواقع المادي الملموس. فالإسماعيلية، والشيعة عمومًا، في حاجة إلى هذا المعتقد لأنهم في موقع الثورة، والتنظيمات الثورية عبر التاريخ كانت على الدّوام شديدة الحرص على أن يكون القرار فيها قرارًا مركزيًّا بيد القائد أو الزّعيم أو الإمام أو ما شابه ذلك من الألقاب.

* **الغلوّ**: يشير الباحث في بداية حديثه عن غلوّ الإسماعيلية إلى أنّ تيّار الغلوّ في الإسلام قد ارتبط منذ البداية بمسألة الإمامة، وقدّم نماذج منها غلوّ عبد الله بن سبأ مع علي بن أبي طالب، وغلوّ أبي الخطّاب مع جعفر الصّادق، فإذا انتقل إلى غلوّ الإسماعيلية لاحظ أنّ الغلوّ فيها لم يأت من أتباع الأئمّة كما هو الحال مع جعفر الصادق وعلي بن أبي طالب من قبل، بل هو متأتّ من الأئمّة أنفسهم، والدليل عنده أنّ عبيد الله المهدي قد ساهم مساهمة مباشرة في دعم الغلوّ وهو ما يتّضح، حسب الباحث، في تلك الرسالة المزعومة التي تنسب إلى عبيد الله المهدي وكيف دعا فيها أبا طاهر الجنّابي (ت 322 هـ / 943 م) إلى ردّ نواميس الأنبياء والقول بما قالت به الدّهرية، وهي الرّسالة التي احتج بها عبد القاهر البغدادي منذ زمن طويل على كون الباطنية دهرية. وقد كنّا أشرنا في سياق تحليلنا لموقف البغدادي إلى كون تلك الرّسالة، حسب ما توصّل إله باحثون متخصّصون في الدّراسات الإسماعيلية، لا تعدو أن تكون تزويرًا. ورغم أن الدراسات الإسماعيلية المتخصّصة قد قطعت أشواطًا متقدّمة وكشفت عن الكثير من الأباطيل التي دسّها أعداء الدعوة الإسماعيلية عليها وعلى مقالاتها، إلاّ أنّ الدكتور عبد المجيد بن حمده لا يلتفت إلى ذلك ولا يعيره اهتمامًا ويكتفي ببعض الأسئلة يفهم من ظاهرها أنّه غير متأكّد من نسبة الرّسالة إلى عبيد الله المهدي، والظن عنده أنها موضوعة عليه. ولكن طريقة تقديم تلك الرّسالة وما تبعها من الشّواهد المنقولة عن البغدادي يؤكّدان اقتناع

الباحث بما روّجه البغدادي، وها هو يقرّ مرّة أخرى أن الرسالة تفيض بالغلوّ والتطرف بل الإلحاد والكفر، ويستنتج بعد أخذ وردّ أنّ «الإسماعيلية يستخدمون أسلوبين في علاقتهم مع الدّعاة والمستجيبين، فهم يخاطبون الدّعاة... بأسلوب يناسبهم كهذه الرّسالة، ويخاطبون... المستجيبين وغيرهم من المسلمين... بأسلوب آخر يستنكرون فيه كلّ مظاهر الغلوّ والابتعاد عن الإسلام»[1]

إنّ هذه النتيجة التي انتهى إليها هذا الباحث تؤكّد انغراس موقفه في تراث الأشعرية واستعادته الكاملة لمطاعن الأسلاف على الإسماعيلية. ومن جهة أخرى فإن الرّسالة المزعومة التي اعتبرها دليلًا على غلوّ الإسماعيلية لا تتضمّن شيئًا من معاني الغلوّ المعروفة. فالغلوّ بدءًا بالسّبئيّة والخطّابية وغيرهما من فرق الغلاة اقترن بمقالات محدّدة وهي القول بألوهيّة الأئمة أو بحلول الله فيهم، والقول بأفضلية الإمام على النبي المرسل، وإنكار موت الأئمة والقول بأنهم رفعوا إلى السّماء أو دخلوا في دور الغيبة وسيعودون إلى الأرض ليملؤوها عدلًا وإذا كان البغدادي واعيًا تمام الوعي بالمعتقد الذي يهدف إليه حين روّج هذه الرّسالة، وهو الإقناع بأن الباطنية ليست من فرق الإسلام في شيء، فإنّ خلفه عبد المجيد بن حمده بشيء من الموضوعية الشكلية والحياد الوهمي يوظف هذه الرّسالة دليلًا على الغلوّ لا دليلًا على الكفر والإلحاد، والفرق بين الغلوّ والإلحاد بيّن ظاهر، فأن يكون الإسماعيلية من الغلاة يعني أنّهم من فرق الإسلام.

لقد تبيّن من خلال النموذجين اللذين عرضنا لهما أنّ النزعة الكلامية الأشعرية مازالت تلقي بظلالها على بعض المفكرين المعاصرين فيستعيدون طريقتها في التحامل على الإسماعيلية، ولم نجد في الحقيقة من مبرّر لهؤلاء المفكرين في تعاملهم مع التراث الإسماعيلي سوى ذلك الانشداد إلى الماضي واستعادة إشكاليّاته واهتماماته على نحو تقليديّ، وهو ما يعني أنّ هذا النوع من الدراسات لا يعدو أن يكون تعبيرًا من أصحابه عن انخراطهم في تيّار سلفيّ يجتهد لإحياء الماضي وبعث مختلف نزاعاته واختلافاته. وللتعبير عن ولائهم لذلك الماضي سعى هؤلاء الدّارسون إلى مواصلة حرب الأسلاف على الفكر الإسماعيلي وهم لا يفهمون أن دواعي تلك الحرب قد انقضت.

---

(1) **المدارس الكلامية بإفريقية**، ص: 263.

2 ـ الموقف الثاني: البحث عن جذور الحاضر في الماضي

إذا كان الموقف الأوّل صدى يردّد صوت الماضي في الحاضر، فإنّ صنفًا ثانيًا من الدراسات الحديثة يندرج ضمن حركة فكريّة معاصرة تبحث لنفسها عن جذور تؤصّلها في الماضي وتمنحها قدرًا من شرعية الانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية ردًّا على من استأثر بالتراث لنفسه ونصّب نفسه وكيلًا عليه. إنّ هذه النزعة المناهضة للسلفيّة تمثّل في نظرنا الوجه الآخر للنزعة السّلفية ذاتها مادامت تبحث عن جذورها في الماضي، وبالتالي فالنّزعتان وإن اختلفتا في «الماضي» الذي تبحثان عنه فهما متّفقتان في اللّجوء إلى الماضي لاستيراد أفكار تضفي على الحاضر شرعيّته.

ولتحليل هذا الموقف الثاني اخترنا كذلك عملين أحدهما للدكتور محمود إسماعيل والثّاني للدكتور حسين مروّة. ولا يخفى على أحد أن هذين الباحثين من أبرز أعلام الماركسية العربيّة، وأن كل واحد منهما قد أنجز أعمالًا فكريّة ضخمة لدراسة الفكر العربي الإسلامي القديم على ضوء ما يتيحه المنهج المادي التاريخي. فألّف محمود إسماعيل ثلاثيته المعروفة «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي طور التكوين، وطور الازدهار وطور الانهيار»، وكتب حسين مروّة «النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة» وإذا كان محمود إسماعيل ينحو في أغلب دراساته منحى سوسيولوجيًا في سعي منه إلى ربط الأفكار والعقائد بواقعها الاجتماعي والسّياسي، فإن حسين مروّة يضيف إلى ذلك الربط المتين بين الفكرة وأصولها الاجتماعية والاقتصادية، بحثًا عمّا تنطوي عليه الفكرة من الدّاخل من وعي مادّي علميّ يتميّز عن الاتجاه المثالي.

2 ـ 1. محمود إسماعيل: ما وراء العقيدة

يصدر محمود إسماعيل في دراسته للفكر الشيعي عمومًا والإسماعيلي خصوصًا عن فكرة يقينيّة لا يكاد يرقى إليها شكّ وهي أنّ عقائد الشيعة وفقههم لا يختلفان في شيء عن عقائد أهل السّنّة وفقههم. وهو لا يسعى كثيرًا إلى البرهنة على صحّة هذا الادّعاء، بل هو لا يحثّ على التفكير فيه لأنّه سيقود في رأيه إلى تعميق الطائفية والمذهبيّة في المجتمعات العربية والإسلامية. ويكتفي في أغلب الأحيان بسرد ما قاله بعض المستشرقين في هذا الباب من أبواب الفكر الإسلامي. وعليه فإنّ جميع الفرق الإسلامية سواء في العقيدة لأنها كلّها مؤمنة موحّدة تمامًا كما قال ذلك المستشرق ماكدونالد في كتاب «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام» أمّا

في ما يخص الفقه فيكتفي محمود إسماعيل بما استخلصه جولد تسيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» حين اعتبر فقه آل البيت في عمومه لا يختلف عن المذاهب الفقهية السنية الأربعة وهو أقرب ما يكون إلى فقه الشافعي.

ورغم سعي محمود إسماعيل الدّائم إلى التعويل في دعم مسلّمته على كبار المستشرقين أمثال ماكدونالد وجولد تسيهر وفلهوزن إلاّ أنّ تلك المسلّمة، وهي الاعتقاد في كون العقائد السّنية والشيعية واحدة وكذلك فقه السنة وفقه الشيعة، تحتاج إلى جهد جبّار وتفكيك دقيق لمنظومة العقائد الإسلامية وتحليل معرفي لنظريات الفقه السّني والشيعي. وهذا ما لم ينجزه محمود إسماعيل ولا يفكّر في إنجازه البتّة لأنه سيقود حتمًا إلى نقض تلك المسلّمة، وقد أثبت باحثون متخصّصون في الثقافة العربية الإسلامية الفروق الجوهريّة الابستمولوجية والإيديولوجيّة بين ثلاثة أصناف من الأنظمة المعرفيّة وهي النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي البرهاني والنظام المعرفي العرفاني[1] فهل كان محمود إسماعيل غافلًا عن هذه الحقيقة؟ ألا يدرك مفكّر في حجمه ومنزلته أنّ الفوارق العقائدية بين أهل السّنة والشّيعة كانت فوارق جوهرية قادت إلى بلورة نوعين من الإسلام أحدهما سنّيّ والآخر شيعيّ! نحن نعتقد أنه يدرك ذلك تمامًا ولكنه ينحو بالفكر منحى مغايرًا فيترك التحليل العقائدي الدقيق لأنّه سيقود حتمًا إلى إقرار الفرقة وتوسيع الهوّة بين طوائف المجتمع وهذا ما لا يرضاه محمود إسماعيل لأن كلّ همّه أن يبحث عما يوحّد لا عمّا يفرّق. وقد عثر على ذلك في الخلفيّة الاجتماعيّة التي تصدر عنها الفرق الشيعية عمومًا والإسماعيلية خصوصًا. فالإسماعيلية في نظره حركة استطاع دعاتها «تجنيد القوى والطبقات المستضعفة التي أضيرت من جرّاء سيطرة الإقطاع العسكري»[2] والحركة القرمطية استطاعت أن تؤسّس دولة الفلاّحين وأن تقيم «تجربة رائدة في الاشتراكية»[3] وبالتّالي ينتقل محمود إسماعيل في دراسته للفكر الشيعي الإسماعيلي بمختلف توجّهاته القرمطية والفاطمية والنّزارية من أفق العقيدة إلى أفق التاريخ الاجتماعي والسّياسي فيتبيّن له الوجه الآخر من الصّراع بين الإسماعيلية وأهل السّنة، وهو

(1) انظر محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**.

(2) محمود إسماعيل، **فرق الشيعة**، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1995، ص: 51

(3) نفسه، ص 54. وانظر أيضًا محمود إسماعيل، **الحركات السرّية في الإسلام**، ص: 83 وما بعدها.

الصّراع بين الإقطاع العسكري ممثّلا في دولة السلاجقة مشرقًا ودولة المرابطين مغربًا من جهة، والطبقات المستضعفة من جهة أخرى. وهو ما يعني أن الفكر الإسماعيلي هو إيديولوجيا العمال والفلاحين والمستضعفين، بينما يشكل الفكر السني إيديولوجيا الإقطاعيين العسكريين. ولكن ألا يقود هذا إلى نسف المسلّمة التي انطلق منها صاحبها؟ ألا يعني إذن أنّ الفارق بين عقائد الشيعة وعقائد أهل السنّة فارق جوهري مادام كل معتقد يعبر عن قوّة من قوى المجتمع وطبقة من طبقاته! لا نعتقد أنّ محمود إسماعيل يغفل عن هذا الاستنتاج البديهي الذي تعود إليه آلية التحليل المادي التاريخي، ولكنه يسعى إلى إعادة بناء الوعي العربي الإسلامي على أسس جديدة وهي أن محور الصّراع في التاريخ لم يكن حول الأفكار والعقائد وإنّما كان حول المصالح السياسية والاقتصادية، وبالتّالي فإن الصّراع بين أنصار الشيعة وأنصار السّنة لا يعني شيئًا ما لم يكشف عن أصوله الطّبقية وهذا بالضبط ما يسعى إليه محمود إسماعيل في مختلف دراساته السوسيولوجية والتّاريخيّة. هدف يسمّيه صاحبه تنويريًا لأنّه يبصّر بتنامي الطائفية وأخطارها على المجتمع العربي بعد الثورة الإيرانية بقيادة الإمام الخميني سنة 1979 م، ويدعو إلى منهج جديد في التعامل مع التراث العقائدي يقوم على الربط بين الفكر والتاريخ والواقع السّياسي والاجتماعي.

وما يمكن استخلاصه من طريقة محمود إسماعيل في التعامل مع التراث الإسماعيلي هو أن الإسماعيلية عنده حركة سياسية ثورية، أضفت على علم الكلام طابعًا فلسفيا عميقًا، وقادت صراع الطبقات المستضعفة، ضد الإقطاع العسكري ونجحت في تحقيق قدر عظيم من العدل الاجتماعي حين أقامت دولة الفلاحين الاشتراكية جنوب العراق، وإمبراطورية عظمى فيها قدر كبير من الليبرالية والديمقراطية امتدت من بلاد المغرب إلى مصر والشام واليمن. إن هذه الصورة الجديدة التي أخذتها الإسماعيلية في الكتابات العربية لم تكن متولّدة من تراث الإسماعيلية العقائدي والفقهي بل هي ناشئة من آثارها السياسية والاجتماعية الملموسة. وقد تسنّى لهذه الصّورة أن تطفو على السّطح حين استبدلت زاوية النظر من نظرة إلى الفرق من زاوية عقائدية فقهية مجرّدة إلى زاوية تاريخية اجتماعية تسمح برؤية الفكرة مجسّدة في الواقع.

2 ـ 2 ـ حسين مروّة: جذور المادّيّة في الفلسفة الإسماعيلية

يعدّ كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» أوّل محاولة لدراسة

الفكر الإسلامي القديم دراسة منهجية شاملة تقوم على المراوحة بين التّحليل النظري والتحليل التاريخي. فقد كان هدف حسين مروّة أن يتجاوز الرؤية الاستشراقية التي حكمت على التراث الفلسفي والعقائدي حكمًا سلبيًّا حين اعتبرته مجرّد أثر من آثار الفلسفات اليونانية والعقائد اليهودية والمسيحيّة. ولكن حسين مروّة لم يكن يقصد مجرّد الرّد على دي بور حين أنكر وجود عقائد إسلاميّة مستوحاة من القرآن[1] لأنّه كان يهدف إلى الكشف عن جذور الفلسفة الماديّة المعاصرة، ممثلة في أرقى صيغها وهي المادية الجدليّة، في التراث الفلسفي العربي الإسلامي. وحين يضع باحث لعمله هدفًا كهذا فهو يعني بالضرورة أنه يصدر عن مبدإ ابستمولوجي ثابت يقول إن الأفكار فلسفية كانت أو دينية تنشأ وتتطوّر إلى أن تكتمل في نسق معرفي أو مذهب فلسفي أو دينيّ، وبالتالي تكون لكلّ فلسفة أو ديانة بذور تعود إلى أزمنة قديمة وأصول أولى تفرّعت عنها، وهو ما يعني أنّ الفكر المادي المعاصر ممثلًا في المادية الجدلية له بذور في الفكر الإنساني القديم ولم يكن مجرّد منتج من منتجات اللحظة التاريخية المعاصرة. وإذا كان فلاسفة المادية الجدلية في أوروبّا قد بحثوا عن تلك البذور في فلسفات الإغريق والرّومان فإن الإضافة التي يأمل حسين مروّة أن يحقّقها هي الكشف عن منابت أخرى للفكر المادّي غير منابته الغربية. وتتمثل هذه المنابت الأخرى في مختلف منتجات الفكر العربي الإسلامي من علم الكلام إلى الفلسفة والتصوّف. وسوف تكون النتيجة المترتبة عن ذلك الإقرار بعالمية الفلسفة المادّية وكونيّتها وعدم اقترانها بحضارة دون غيرها لكونها تتجاوز الفوارق العرقية والدينية والطبيعية بين الأمم، إضافة إلى الرّد عمّن اعتبر الشرق روحانيًا والغرب ماديًا. ولهذه المنهجية مزايا كثيرة أشهرها التخلّص من عوائد التحليل الاستشراقي القائمة على جملة من الثوابت الإيديولوجية، إضافة إلى التخلّص من عوائد التحليل المادّي التّاريخي المبسّط الذي يسارع فيه أصحابه أمثال محمود إسماعيل إلى الربط الآليّ بين الفكرة الفلسفية أو الدينية من جهة والواقع الاجتماعي الذي يحتضنها من جهة أخرى حتّى غدت كلّ فلسفة أو ديانة جزءًا من بنية فوقية تعكس بنية تحتية. والملاحظ في ما أنجزه حسين مروّة هو ذلك العبور من التحليل المادّي التاريخي إلى التحليل الابستمولوجي أو من منهجية تقوم أساسًا على مبدإ الانعكاس وترى الأفكار وليدة

(1) حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص: 547.

الواقع ومنتجًا من منتجاته إلى منهجية أخرى تقوم على مبدإ التطّور، ليكون التحليل مؤسّسًا على قاعدتين قاعدة مادّيّة نفهم من خلالها محتوى الفكرة المعرفي وعلاقتها بالواقع الاجتماعي الذي أفرزها، وقاعدة تاريخية نفهم من خلالها بنية الفكرة وصياغتها المنهجية في علاقتها بما سبقها من بنى فكريّة. وهو ما يعني أنّ لكل فكرة أصلين لا بدّ من اكتشافهما لتكون معرفتنا بها معرفة دقيقة وهي الأصل المادّي أو الاجتماعي، والأصل المعرفي التّاريخي. وهذا ما سيعمل حسين مروّة على إنجازه حين عرض لدراسة الإسماعيلية ضمن كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وإذا كان المستشرق برنارد لويس قد اكتفى في أطروحته «أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية»[1] بالكشف عن الأصول الاجتماعيّة الطبقية والعرقيّة مفتونًا بمنهجية التحليل المادّي التي اكتسحت الجامعات الأوروبية في أربعينات القرن العشرين، فإن حسين مروّة قد تجاوز حدود المنهجية المادية إلى المنهجية التاريخيّة مطعمّة بالتحليل المعرفي وهو ما سنوضّحه لاحقًا.

لقد كان اهتمام حسين مروّة بالإسماعيلية مندرجًا ضمن بحثه عن تطوّرات الفلسفة العربية الإسلامية، وهو حين يفكر في تاريخ تلك الفلسفة يميّز بين ثلاثة أطوار يسمّيها ظواهر وهي ظاهرة علم الكلام وظاهرة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وظاهرة التّصوف[2] وقد اتخذت الفلسفة العربية وفقًا لهذا التقسيم الذي يقدّمه حسين مروّة ثلاثة أشكال وهي الشكل الكلامي والشكل الفلسفي والشكل الصّوفي. وتتنزّل الإسماعيلية في نظره ضمن الشكل الأخير، أي إنّ حسين مروّة يعتبرها حلقة من حلقات التصوّف «فبعد أن كانت الصّوفية في مدى القرنين الثالث والرابع للهجرة تنظم صورة العلاقة بين الله والإنسان على أساس الكشف دون وساطة أخذت تنعقد صلات متلاحمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع الله بوسائط من الإشراقات ترتقي بالعارفين في سلسلة مراتب تصاعدية إلى المعرفة بمفهومها الصّوفي، ثمّ ظهر هذا الشكل من التسلسل عند الإسماعيلية...»[3] والظاهر من خلال هذه الرؤية أن الإسماعيلية في تقدير حسين مروّة صيغة جديدة من صيغ التّصوّف

(1) برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، ترجمة حكمت تلحوق، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1980، ص ـ ص: 147 ـ 158.
(2) **النزعات المادية**، ج2، ص: 45
(3) نفسه، ص ـ ص: 229 ـ 230.

انتقل بسببها من مرحلة أولى تقوم فيها العلاقة بين العارف والله مباشرة دون وسائط، إلى مرحلة ثانية أصبحت فيها تلك العلاقة قائمة على عدد من الوسائط. وتتمثل هذه الوسائط في سبعة من الأئمة واثني عشر من الحجج تقابلها صورة فلكيّة قوامها سبعة أفلاك واثنا عشر برجًا. فماذا يعني أن يكون الأئمّة السّبعة وسائط بين الله والإنسان في المنظور الإسماعيلي؟ وكيف فهم حسين مروّة ذلك؟

بالعودة إلى ما يعتقده الإسماعيلية في الإمامة نلاحظ أنّهم يقولون بوجود سبعة نطقاء وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد والقائم يظهر في آخر الزّمان، ولكل واحد من هؤلاء النطقاء حجّة أو أساس يعلم أسرار الشريعة وبواطنها. ولكن حسين مروّة يغفل عن هذه الحقيقة ويخلط بين نظرية الإسماعيلية في الإمامة والنبوّة من جهة ومراتب دعوتهم من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن حسين مروّة يعتبر تلك الصيغة الجديدة من صيغ التصوف المتمثلة في النظرية الإسماعيلية كانت «نتاج تلاقح بين الفكرة الفيثاغوريّة القديمة... والفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة...»[1] وبهذا نكون إزاء ظاهرة مركّبة، فمن جهة نجد «الفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة» ومن جهة أخرى نجد «الفكرة الفيثاغورية القديمة» ومن جهة ثالثة نجد الصيغة الإسماعيلية للتصوف القائمة على نظرية الوسائط، وهو ما يعني أن «التصوف الإسماعيلي» تجاوز جدلي لنقيضين هما الفيثاغورية وفلسفة الإمامة الشّيعية. وما يعنيه هذا التجاوز الجدلي أنّ الإسماعيلية، باعتبارها حلقة من حلقات التصوّف خصوصًا والإشراق عمومًا، قد ركّبت من أصلين معرفيّين أحدهما يتمثل في «الفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة» والآخر يتمثل في «الفيثاغورية القديمة». ولكن ما لم يفكّر فيه حسين مروّة هو تلك الفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة، وهي فكرة تقوم على القول بوجوب النصّ على الإمام ووجوب عصمته ووجوب تحدّره من البيت الفاطميّ وتحديدًا من أبناء الحسين بن علي ابن أبي طالب، إضافة إلى الاعتقاد في كون الإمام عالمًا بأسرار الشّريعة وبواطنها[2]، إذ لم يبحث حسين مروّة في معتقدات الشّيعة بشأن الإمامة ولم يحلّل خصوصًا قولهم بوجوب العصمة وهو أهمّ ما يميّز تلك المعتقدات، ويكتفي بعرض ما رواه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة حين اعتبر عقائد الشيعة في الإمامة نتيجة تاريخية مترتبة عن بيئة الكوفة والعراق عمومًا وهي بيئية يتميّز أهلها

(1) **النزعات الماديّة**، ص: 230.

(2) سنخصّص لنظرية الإسماعيلية في الإمامة الباب الثاني من هذه الأطروحة.

بكونهم «أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد... وقد كان منهم في أيّام الأكاسرة مثل ماني وديصان ومزدك... ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن علي بالعراق والكوفة لا في أيّام مقامه بالمدينة وهي أكثر عمره»[1] وانطلاقًا من هذه الإحالة على ابن أبي الحديد نلاحظ اهتمام حسين مروّة بالبحث عن أصول التشيّع الإسماعيلي الفكريّة والدّينية وقد وجدها هنا في مقالات المانوية والمزدكية والدّيصانية كما وجدها منذ حين في الفلسفة الفيثاغورية. وفي الحالتين فقد ارتد حسين مروّة بالإسماعيلية إلى آراء اليونان والفرس القديمة رغم معارضته لهذا النوع من التّحليل الذي اختص به بعض المستشرقين أمثال دي بور. وليتجاوز الباحث هذا المأزق النظري الذي وقع فيه لجأ إلى البحث عن أصول تلك العقائد في المجتمع نفسه الذي أفرز الحركة الإسماعيلية، وهو مجتمع تميّز «بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية» حتى تطلّبت «شكلًا أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كلّ من الوعي النظري والصراع الإيديولوجي في ذلك المجتمع»[2] والملاحظ من خلال هذا التحليل بفرعيه النظري والتاريخي أنّه لا يرقى إلى الكشف عن أصول الاعتقادات الإسماعيلية ما دام محكومًا بمواقف مسبقة منها التصدي لمناهج الاستشراق والرّد على ما تميزت به من مركزيّة أوروبيّة نفت عن المسلمين كلّ دور في إنتاج العقائد، ومنها القطع بأن جميع أشكال الوعي النظري إنما هي انعكاس مباشر لواقع اجتماعي وسياسي. ولكن تحليل الأفكار الدّينية عند حسين مروّة يأخذ سبيلًا آخر يتميّز بقدر من المجاوزة المعرفية ويقطع الصّلة بتلك النزعة الماديّة الآلية التي هيمنت على الكثير من الباحثين الماركسيين أمثال محمود إسماعيل فنجده يفكّك النظريّة الإسماعيلية في الإمامة باعتبارها نظرية ترسم في الوقت نفسه «تخطيطًا وجوديًا أنطولوجيًا ومعرفيًا ابستيمولوجيًا معًا» ويعتبر هذه النّظريّة مترتبة عن مقالة الإسماعيلية في التوحيد والمعرفة. فحين ترى الإسماعيلية أن الله قد أبدع العقل الأوّل، وأن هذا العقل أنتج النّفس التي حدثت عنها الأفلاك السّماوية، وهذه الأفلاك تتحرك حركة دورية تؤدّي إلى حدوث الكائنات الماديّة ومنها الإنسان، تكون قد أجابت في الوقت نفسه عن مشكل المعرفة وبالتالي يحدث عن التسلسل الوجودي

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج7 ص176 ـ 177، نقلًا عن حسين مروّة، ص: 499 ـ 500.

(2) حسين مروّة، **النزعات المادية**، دار الفارابي، 1985، ج2، ص: 12.

(الله؟ العقل الأوّل؟ النفس الكلية؟ الأفلاك؟ الكائنات الماديّة) تسلسل معرفي حلقته الأولى هي العقل الأوّل وحلقته الأخيرة هي الإنسان. ويسمّي حسين مروّة التسلسل الأوّل الوجودي حركة إيجاد والثاني حركة فيض لأنوار المعرفة. وبهذا التحليل يتسنّى لحسين مروّة أن يكشف في نظريّة الفيض الإشراقية في صيغتها الإسماعيلية نزعة ماديّة أو علامة مبكّرة في التصوّف الإسلامي على نشوء فلسفة ماديّة، ذلك أن القول بأن العقل الأوّل قد أبدعه الله بالأمر يعني أنه قديم قدم الله وهو ما يؤدّي منطقيًا إلى القول بأزليّة العالم نفسه لأنّه نتاج العقل الأوّل الأزلي ويستدل حسين مروّة على ذلك بأنّ الإسماعيلية يصفون العقل الأوّل بأنه تام الفعل «أي إن له صفة الكمال الفعلي وهذا الوصف لا يكون في الفلسفات اللاهوتية والإشراقية إلاّ لما هو أزلي»[1]

لقد كان تحليل حسين مروّة مؤسّسًا، كما أشرنا سابقًا، على قاعدتين قاعدة ماديّة قادت إلى الكشف عن أصول الإسماعيلية الماديّة وهي «أخصب أنواع التناقضات التاريخيّة التي تطلّبت شكلًا أعلى من الشكل الكلامي» وقاعدة معرفيّة تاريخيّة قادت إلى الكشف عن أصول العقائد الإسماعيلية في تراث المزدكية والديصانية والمانوية حينًا والفيثاغورية والرّواقية حينًا آخر[2] ولئن كان هذا التحليل يقصد إلى الكشف عن جذور النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية فقد أفاد الباحث في الفكر الإسماعيلي حين كشف عن أصول ذلك الفكر المعرفيّة وهي أصول تعود إلى التراث الفلسفي القديم ممثّلًا في الفيثاغورية والرّواقية بقدر ما تعود إلى بعض المذاهب الدينية الإيرانية مثل المزدكية والمانويّة والدّيصانية. كما أفاد هذا التحليل الباحث بالكشف عن أصول التشيع الإسماعيلي الاجتماعيّة.

3 ـ الموقف الثالث: إرادة الفهم

لم يكن التراث الإسماعيلي محلّ نظر السّلفيين وخصومهم فحسب بل كان موضوع نظر طائفة من الباحثين العرب والمستشرقين في إطار بحث أكاديمي ينحو إلى التّخصّص والتعمّق. وقد ساهم عدد من هؤلاء الباحثين في التعريف بالتراث الإسماعيلي الفقهي والفلسفي سواء بالتحقيق والنشر أو بالتحليل والدّرس. ولا يسعنا

(1) **النزعات المادية**، دار الفارابي، 1988، ص: 232.

(2) يرى حسين مروّة، أن الإسماعيلية قد استفادت من الفكرة الرواقية دون أن تأخذ بنظرية الرّواقيين الأنطولوجية كاملة ولا بنظرية المعرفة عندهم. انظر ص: 233.

في هذا السّياق أن نعرض لكلّ هؤلاء أو أغلبهم، فقد كفانا الحبيب الفقي مشقة هذا العمل حين خصّص جزءًا هامًّا من أطروحته[1] لجرد ما أنجزه المستشرقون خصوصًا من أعمال بعضها تعريف بالمخطوطات الإسماعيلية التي عثر عليها في مكتبات مختلفة، وبعضها نقد وتحليل للفكر الإسماعيلي وبيان منزلته في الفكر الفلسفي الإسلامي خصوصًا والإنساني عمومًا. لذلك سنكتفي في هذه الفقرة بالوقوف عند نموذجين أحدهما يمثل الدراسات الاستشراقية والآخر يمثل الدّراسات الأكاديمية العربيّة.

3 ـ 1 ـ الدراسات الاستشراقيّة

إذا استثنينا المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف وما كان له من الفضل الأكبر في التعريف بالمصنفات الإسماعيلية حين قصر دوره على الكشف عن تلك المصنّفات والإرشاد إلى مواقعها في مختلف المكتبات العالمية، جاز لنا أن نقسّم الدراسات الإستشراقية إلى نوعين: نوع يغلب عليه الميل إلى احتقار التراث الإسماعيلي والحطّ من شأنه، أو يغلب عليه الميل إلى كيل المدائح لذلك التّراث. وهذا النوع لا يختلف في شيء عمّا عرضنا إليه في الفقرات السّابقة من هذا الفصل ويمكن أن نشير في هذا السّياق إلى أن المستشرقين الأوائل قد ورثوا مواقف المتكلّمين الأشاعرة وردّدوا أفكارهم لسببين وهما غياب مصادر الفكر الإسماعيلي والاكتفاء في التعرّف على ذلك الفكر بما أورده أهل السّنة من معلومات عن الحركة الإسماعيلية وآرائها الفلسفية والدينية، والتعويل على ما خلّفه بعض المؤرخين الصّليبيين من معلومات فيها الكثير من التحامل على إسماعيلية ألموت. ومن هؤلاء، المستشرقين الأوائل نذكر سيلفستر دي ساسي (S.D.SACY) وجوزيف فون هامر بيرغشتال (J. Von Hammer-Purgstall) وتشارلز فرانسوا دوفريمري (Ch. F Defremery) وميشال جان دوغويه (M. J. De Goeje) مقابل هذه النزعة الاستشراقية المتحاملة على الإسماعيلية لأسباب بعضها موضوعيّ مثل عدم توافر النصوص الإسماعيلية الأصلية، وبعضها حضاري يعود إلى ما عرف عن إسماعيلية ألموت والدّروز في سوريا وما كان لهما من صدامات مع جيوش الصليبيّين، نجد دراسات استشراقية أخرى سعى فيها أصحابها إلى إبراز إعجابهم الشديد بالفكر

---

(1) Féki, Habib, **Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme Fatimide**, Publications de l'université de Tunis, 1978.

الإسماعيلي سواء منه السّياسي الثوري أو الديني الصّوفي. ومن الذين اهتمّوا بالحركات الإسماعيلية الثورية من قرامطة وإسماعيلية ونزاريّة، برنارد لويس في أطروحته «أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطيّة» وقد خصّص جزءًا منها للكشف عن أصول هذه الحركات الاجتماعية معتبرًا إيّاها حركات ثوريّة استطاعت أن تكوّن إيديولوجية ثورية مناهضة للدولة العباسيّة والطبقات الأرستقراطية التجارية والفلاحيّة التي تدافع عن مصالحها. أمّا المستشرقون الذين انبهروا بما في الإسماعيلية من نزعة صوفية إشراقية فخير مثال عليهم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي اهتم خصوصًا بالحلاّج وما في تصوّفه من ومضات عرفانية أدهشته.

أمّا النوع الثاني من الدّراسات الاستشراقية فقد تميّز بنزعته الأكاديمية وما فيها من عمل على تحليل الفكر الإسماعيلي تحليلًا دقيقًا يسهّل على الباحث التعرّف على خصوصياته. ومن أشهر الباحثين المتخصّصين في الدراسات الإسماعيلية من المستشرقين الألماني هاينز هالم[1] وتأتي قيمة الأعمال التي أنجزها هذا المستشرق من حرصه على تفنيد الكثير من الآراء السائدة في الدراسات الإسماعيلية. وأشهر تلك الآراء المزاعم التي تقول إنّ الفكر الإسماعيلي يرتدّ في أصوله إلى الأفلوطونية تارة والفيثاغورية والرواقية تارة أخرى.

وهذه المزاعم شائعة في أعمال عدد كبير من الباحثين المتخصصين. فقد أقام «ستانيسلاس غويار (S. Guyard) كتابه Fragments relatifs à la doctrine des ismaelis على فكرة جوهريّة وهي أن عقائد الإسماعيلية تعود في أصولها إلى الأفلاطونية المحدثة محتذيًا في ذلك بما ذكره ابن تيميّة في فتواه المعروفة ضد النّصيرية حين اعتبر عقائد الإسماعيلية متطابقة تمامًا مع عقيدة إخوان الصفا. وما زكّى هذا الرأي أنّ عددًا من الجماعات الإسماعيلية ومؤرّخيهم المتأخرين يولون رسائل إخوان الصفاء اهتمامًا بالغًا بل ويذهب بعضهم إلى أنّ الرسائل كانت من وضع أحد الأئمّة وهو أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق[2]

---

(1) انظر في ذلك: فرهاد دفتري (F. Daftary)، الإسماعيليون والدراسات الإسماعيلية، ضمن كتاب «**الإسماعيليون في العصر الوسيط**»، ص - ص21 ـ 22.

(2) أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة توبنجن له مؤلفات كثيرة تتعلق بالإسلام والتشيع الإسماعيلي خصوصًا وأشهر مؤلفاته: **العرفان الإسلامي**، ميونخ، 1982. إضافة إلى عدد من المقالات منها مقال «كوزمولوجية الإسماعيليين» من العهد ما قبل الفاطمي ضمن كتاب. **الإسماعيليون في العصر الوسيط**.

والتقط مصطفى غالب وعارف تامر هذا الخبر للإشادة بعظمة ذلك الإمام وفضل الإسماعيلية في الرقي بالفلسفة العربية الإسلامية. كما أن فلاديمير إيفانوف اعتقد في بعض مقالاته الرأي نفسه وذهب إلى أن رسائل إخوان الصفا ذات المنزع الأفلوطيني من تراث الإسماعيلية. وترتب عن ذلك كلّه رأي يقول إنّ عقائد الإسماعيلية ذات جذور فلسفية يونانية فيثاغورية أو رواقية أو أفلوطينيّة. ولكن هاينزهالم يفنّد هذه الآراء ويستدّل على ذلك بأنّ أعمال حميد الدين الكرماني، الذي عاصر الفترة الفاطمية المبكرة، لا تتضمّن إشارة واحدة إلى رسائل إخوان الصفاء وكذلك أعمال القاضي النّعمان. وبالتالي فإنّ الطابع الأفلوطيني انطبعت به العقائد الإسماعيلية في طور متأخّر من أطوار الحركة الإسماعيلية. وبهذا الاكتشاف يتسنّى لنا التمييّز بين ثلاثة أطوار مرّت بها الدعوة الإسماعيلية طور أوّل يبدأ مع عبد الله بن ميمون القدّاح وينتهي عند ظهور الفاطميين بإفريقية وإلى هذا العهد تعود المؤلفات الإسماعيلية الأولى وهي في الأشهر المعروف كتاب الكشف لجعفر بن منصور اليمن[1] ورسالة أبي عيسى الرّشيد[2] ويبدأ الطّور الثاني مع المعز لدين الله الفاطمي وأشهر مؤلفات هذه الفترة ما كتبه القاضي النعمان. ويتميّز هذا الطوّر بتبلور عقيدة الإمامة وأساليب التأويل والأحكام الفقهية. أمّا الطور الثالث فيبدأ مع أبي يعقوب السّجستاني (ت بين 386 هـ و393هـ) وأحمد حميد الدين الكرماني (ت بعد 411هـ) وقد انطبعت فيه العقائد الإسماعيلية بطابع فلسفي واضح واصطبغت بالصّبغة الأفلوطينية رغم حفاظها في الأساس على الروح الإسماعيلية الأولى كما تظهر في مؤلفات جعفر بن منصور اليمن خصوصًا. ومن خلال هذا التقسيم الذي ارتآه هاينز هالم نلاحظ أنّ آراء كثيرة كانت في حكم الحقائق والمسلّمات والبديهيات فأصبحت مشكوكًا فيها ولا تثبت صحّتها إذا ما جوبهت بوقائع التاريخ. من ذلك مثلًا ما ذهب إليه باحثون عرب أمثال محمد عابد الجابري حين اعتبر العرفان الشيعي عمومًا والعرفان الإسماعيلي خصوصًا صدى للهرمسيّة مستدلًا على ذلك برسائل إخوان الصّفاء وما كتبه أبو يعقوب السّجستاني وحميد الدين الكرماني[3] فقد بنى دراسته

---

(1) ذكره الداعي إدريس عماد الدين في **عيون الاخبار**، السّبع الرّابع، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1986، ص: 367.

(2) حققه شتروتمان ونشر بلندن في 1952.

(3) حققها صامويل شتيرن (S. H. Stern) ونشرها تحت عنوان «العقائد الكونية الأقدم للإسماعيلية» ضمن كتابه «**دراسات في الإسماعيلية المبكرة» القدس - ليدن**، 1983

على مسلّمة لم يرق إليها شكّه وهي أنّ العرفان الإسماعيلي ليس إلاّ صدى من أصداء الهرمسيّة واستعادة للفيثاغوريّة والأفلوطينيّة. والرأي نفسه يعيده الدكتور أبو يعرب المرزوقي في أطروحته «منزلة الكلّي في الفلسفة العربية»[1] حين اعتبر الشيعة الغالية، وخصوصًا الإسماعيلية والباطنية، فرقًا ومدارس فلسفية تردّد ما انتهت إليه الأفلاطونية المحدثة «الفاصلة فصلًا أفلاطونيًا» ممثلة في النزعة الإشراقية الباطنية. فهذان الباحثان يقتصران في دراستهما للعرفان الإسماعيلي على طوره المتأخر ويتناسيان طوريه الأوّل والثاني اللذين تميّزا بخصوصيّة محليّة تجلّت من جهة في ما ساد بلاد ما بين النّهرين من عرفانيات كثيرة لم يعرف منها إلى الآن سوى المانوية والمندائية، ومن جهة أخرى النّزعة الفقهيّة الجعفرية التي ميّزت الفقه الإسماعيلي كما دوّنه القاضي النّعمان. وبالتالي فإنّ الباحث في عقائد الباطنية عند القاضي النّعمان لا بد من أن يضع في اعتباره هذه الحقائق التاريخيّة فلا مجال في تحليل مؤلفّات النعمان للحديث عن مؤثرات فلسفية فيثاغورية وأفلوطينية ورواقيّة ما دام الثابت أن تلك المؤثرات لم تفعل فعلها في الفكر الإسماعيلي إلاّ لاحقًا مع أحمد حميد الدين الكرماني وأبي يعقوب السّجستاني وإخوان الصفا[2] مقابل ذلك يبدو التفكير في المؤثرات المانوية والمندائية ملحًا لأن هاتين الدّيانتين نشأتا في جنوب العراق وهو منشأ الإسماعيلية الأولى ومنها قد يكون عبد الله بن ميمون القدّاح استوحى العقائد الإسماعيلية المبكرة المتعلقة بنشأة الكون وتفسيره كما يثبت ذلك هاينز هالم من المستشرقين وابن أبي الحديد من المفكرين العرب القدامى[3]

3 ـ 2 ـ الدراسات الأكاديمية العربيّة

3 ـ 2 ـ 1 ـ إيديولوجيا الإرهاب الفدائي لسميرة بن عمّو

حين نتفحّص ما كتب عن الإسماعيلية وعقائدها من دراسات أكاديمية جادّة لا نكاد نعثر على دراسة واحدة متكاملة خصّصت لبحث تلك العقائد. والغالب على ما ألّف من دراسات حول العقائد الإسماعيلية النزّعة إلى التعريف بتلك الدعوة ومناقشة

(1) راجع: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، القسم الثاني، ص ـ ص: 279 ـ 392.
(2) منزلة الكلي في الفلسفة العربيّة، ص: 80 ـ 81.
(3) الرأي نفسه يذهب إليه عبد الرحمٰن بدوي وينكر أن يكون إخوان الصفاء من الإسماعيلية. راجع كتابه: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1973، ج2، ص: 236.

مجموع المسائل التاريخية المتعلقة بها مثل البحث في شخصية عبد الله بن ميمون القداح إن كانت شخصية تاريخية حقيقية أو وهمية، أو في نسب الفاطميين وصحّة انتمائهم إلى البيت العلوي. ولم تكن آراء الجابري وأبي يعرب المرزوقي عن الفكر الإسماعيلي سوى ملاحظات عرضية في سياق اهتمامات نظرية عامة بعيدة عن الموضوع المتعلق بعقائد الإسماعيلية. وحتّى ما كتبه الدكتور محمد كامل حسين وآصف فيضي من دراسات نقديّة لا تتعدى في الغالب التعريف ببعض أعلام الإسماعيلية ونشأتهم وتطور حياتهم الفكريّة، وهذا مفهوم جدًّا لأن هؤلاء الباحثين كانوا في حقيقة الأمر منشغلين بتحقيق النصوص الإسماعيلية والمخطوطات الفاطميّة. وهكذا لا يكاد يعثر الباحث على دراسة شاملة تخصّ العقائد الإسماعيلية وتطوّرها أو تعتني بواحد من مفكّريها الكبار عدا بعض المقالات المنشورة في بعض الدّوريات. وباستثناء ما كتبه الحبيب الفقي، وسنعود إليه في الفقرة اللاّحقة، لم نجد سوى ما كتبته الدكتورة سميرة بن عمّو عن إسماعيلية قلعة ألموت ضمن كتابها «أ لـ ـ موت» أو إيديولوجيا الإرهاب الفدائي»[1]

ورغم اهتمام الباحثة بالإسماعيلية النّزارية دون غيرها من الحركات الإسماعيلية إلاّ أنّها قد عمّقت دراستها بتحليل الأصول النظرية، أو الإيديولوجية كما تقول، التي انبنت عليها سياسة النزاريين في قلعة ألموت، وبالتّالي فقد عادت إلى نصوص إسماعيلية مبكّرة أهمّها كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان إضافة إلى نصوص أخرى بعضها من وضع الحسن الصّباح وبعضها من وضع شخصيات إسماعيلية أخرى. والمتأمّل في هذه الدراسة يلاحظ عناية الباحثة الدّقيقة بتصنيف المؤلفات الإسماعيلية إلى أصناف متنوّعة حسب المراحل التاريخية الكبرى التي مرّت بها الحركة الإسماعيلية. وتتمثل هذه المراحل حسب سميرة بن عمّو في ما سمّاه الشهرستاني «الدعوة القديمة» و«الدعوة الجديدة» أمّا الدعوة القديمة فقد مرّت بثلاثة أطوار هي الطور ما قبل الفاطمي وتحديدًا الفترة الممتدّة من ابتداء الدعوة مع عبد الله بن ميمون القدّاح (ت 180 هـ) إلى دخول المعز لدين الله الفاطمي مصر. ومن أشهر مؤلفات هذا الطّور ما كتبه «عبدان» داعية ما بين النهرين (ت 286 هـ) وهي مؤلفات مفقودة. إضافة إلى ما وضعه إسماعيلية اليمن من نصوص أشهرها ما ينسب

---

(1) راجع ما ذكره حسين مروّة عن ابن أبي الحديد في الصفحة 91 من هذا الكتاب.

إلى جعفر بن منصور اليمن. ثم الطور الثاني وهو الطور الفاطمي ويمتد على قرنين من الزمن وتميّز فيه الباحثة بين مصنفات فاطميّة يغلب عليها الميل إلى الوضوح الفكري واللّغوي وأشهرها ما وضعه القاضي النعمان، ومصنفات درزيّة يغلب عليها الغموض والتعقيد والإيغال في الرّمز كما تنطبع هذه المصنفات بنزعة إلى تأليه الأئمّة وإضفاء القداسة عليهم. ثم يأتي الطور الثالث من الدعوة القديمة ويبدأ مع موت المستنصر بالله الفاطمي وانقسام الإسماعيلية إلى مستعلية ونزارية. أمّا المستعلية فقد نحوا في تصانيفهم إلى الشروح والمختصرات. وأمّا النزارية فهي التي دشّنت «الدعوة الجديدة» بتحوّلها الفكري والمنهجي عن عقائد الفاطميين. وتميّز الباحثة في مصنّفات الدعوة الجديدة بين ما صنّف في بلاد الشام ويغلب عليه الطابع الدّرزي الذي أشرنا إليه سابقًا، وما صنّف في قلعة ألموت ويغلب عليه الطابع التّعليمي.

وما يمكن استخلاصه من هذا التصنيف الذي قدمته سميرة بن عمّو استنادًا إلى تحقيقات إيفانوف هو أنّ الفكر الإسماعيلي قد مرّ بثلاث مراحل أساسية وهي مرحلة التكوين وهي عمومًا المرحلة اليمنيّة المتميّزة بما فيها من حالات اختمار وتذبذب في مستوى اللّغة والعقائد، ومرحلة النّضج وهي المرحلة الإفريقية بين المهديّة والقاهرة، وقد تميّزت بالوضوح المنهجي خصوصًا في ما يتعلّق بالفقه والتّأويل، ومرحلة التبعثر والانقسام وهي المرحلة السّورية - الفارسيّة ويغلب عليها إمّا الميل إلى التقليد والتعليم كما هو الحال في مصنّفات الحسن الصّباح، أو الميل إلى التعمية والإلغاز كما هو شأن الكتابات الدرزيّة. وخلف هذا التّحقيب التاريخي الأدبي تحقيب فكريّ إذ انطبعت العقائد الإسماعيلية في المرحلة الأولى بطابع عرفاني تمتدّ جذوره إلى المانوية والمندائية، وسيظل هذا الطّابع ميزة العقائد الإسماعيلية في طورها الفاطمي بالإضافة إلى انطباعها بالطابع البياني مع القاضي النّعمان، ويمكن أن تعتبر هذه المرحلة هي المرحلة «العرفا ـ بيانية» ثم تأتي المرحلة الثانية وهي التي مالت فيها العقائد الإسماعيلية إلى التعبير عن نفسها بلغة فلسفية أفلوطينيّة مثّلها الكرماني والسّجستاني أحسن تمثيل، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة التعليمية وقد ذكرنا مميزاتها سابقًا.

ولكن سميرة عمّو لم تكتف بهذا العمل التّصنيفي ذي الاعتبارات المنهجيّة

(1) منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992.

والتّاريخية بل دعّمت ذلك بعمل تحليليّ يتجلّى بوضوح في الباب الثالث من أبواب دراستها. فقد عملت على الكشف عن الإيديولوجيا الكامنة وراء العمل الفدائي الذي ميّز جماعة ألموت سعيًا منها إلى التعرّف على الأسس النظريّة التي وجّهت العمل السّياسي لإسماعيلية ألموت وهو عمل سياسي يتميّز بنزعته الفدائية - الإرهابية كما تقول الباحثة. وقد وجدت تلك الأسس النظريّة في مفاهيم الإمامة والجهاد التي بلورها القاضي النّعمان في كتابه «دعائم الإسلام» إضافة إلى تأويلات الإسماعيلية والمعاني الرمزية التي أعطوها للجنة والنّار والثواب والعقاب. ويمكن أن نختصر ذلك فنقول إنّ إيديولوجيا الإرهاب الفدائي الذي ميّز إسماعيلية ألموت تعود في أصولها إلى نظريات الإمامة والجهاد والتأويل التي اجتهد مفكرون فاطميون في بلورتها أمثال القاضي النعمان وأبي يعقوب السّجستاني. وبناء على هذا الاستنتاج يمكن أن نحدّد مدارات اهتمامنا بفكر القاضي النعمان في هذا البحث وهي: نظرية الإمامة ونظرية التأويل ونظريّة الفقه. وبالتالي سيكون عملنا في الوقت نفسه منصبًّا على جملة من المسائل يتداخل فيها الكلام بالفلسفة والفقه. وذلك هو ما يميّز لحظة القاضي النعمان المعرفيّة، تلك اللحظة التي تقاطع فيها البيان والبرهان والعرفان في الفكر الإسماعيلي.

3 ـ 2 ـ 2. الدراسات التونسية: بحوث الحبيب الفقي نموذجًا

سعت الجامعة التونسية منذ تأسيسها إلى توجيه البحوث نحو تعميق المعرفة بالتراث الفكري والأدبي بالبلاد التونسية، وخصوصًا ذلك التراث الّذي يعود إلى المرحلة الإسلامية الوسيطة. وظهرت في هذا السّياق مجموعة من البحوث الأكاديمية اعتنى فيها أصحابها بالكشف عن تراث المرحلة الفاطمية في تاريخ إفريقيّة الفكري والديني. وانكبّ عدد من الباحثين على المخطوطات الإسماعيلية فحقّقوا بعض المصنّفات وتناولوها بالدرس والتحليل، فحقّق محمد اليعلاوي والحبيب الفقي وإبراهيم شبّوح كتاب «المجالس والمسايرات» للقاضي النعمان[1] وحقّق فرحات الدّشراوي قبل ذلك كتاب افتتاح الدّعوة للقاضي النعمان[2] وخصّص اليعلاوي أطروحة دكتوراه الدّولة للشاعر الإسماعيلي المشهور ابن هانئ، درس فيها شعره

(1) منشورات الجامعة التونسية، 1978.

(2) نشر سنة 1972.

وبيّن مضامينه العقائديّة. وكان من نتائج هذه الأعمال أن خصّصت وزارة الثقافة للقاضي النّعمان ملتقى ثقافيًا دُعي إليه عدد هامّ من المنشغلين بالتراث الفّاطمي الدّيني والسّياسي. ثمّ شرع الحبيب الفقي في تفكيك منظومة العقائد الإسماعيلية فعرّف بأعلام الدّعوة ومصنّفاتهم وحلّل مذاهبهم في العقيدة والتّأويل. وتظهر أعمال الفقي درايته المعمّقة بالدعوة الإسماعيلية في مختلف أطوارها. ونظرًا لأهميّة هذه الأعمال رأينا أن نخصّص هذه الفقرة الأخيرة من فقرات الباب الأوّل لعرض رؤية الحبيب الفقي للمذهب الإسماعيلي ومنهجه في تحليل عقائده.

يمثّل كتاب «الآراء الدّينية والفلسفيّة للإسماعيلية الفاطميّة» المصدر الأساسي للتعرّف على طريقة الفقي في دراسة المذهب الإسماعيلي وعقائده، ذلك أنّه يتضمّن سبعة فصول عدا المقدّمة والخاتمة، وفي كلّ فصل يعتني الباحث بمسألة مّا من مسائل الدّراسة. ويمكن أن نصنّف المسائل التي أثارها الفقي في كتابه إلى ثلاثة أنواع. مسائل تاريخية عالج من خلالها موقع المذهب الإسماعيلي ضمن خارطة الفرق الإسلاميّة وبيّن أوجه الاختلاف بينها وبين السّنة والمعتزلة والزيدية والإثني عشريّة ومن عرفوا بالفلاسفة والزّنادقة. وتكمن قيمة هذا البحث في تحرّر صاحبه من سطوة المنهج التّاريخي إذ نأى بنفسه عن سرد تاريخ الإسماعيلية ووجّه البحث نحو النظر في تاريخ الأفكار الدّينيّة الإسماعيلية ضمن إطارها الإسلامي[1] أمّا النوع الثاني من المسائل فيمكن أن نسمّيه بالمسائل التنظيمية وقد أثارها المؤلّف في فصول مختلفة من دراسته وخصوصًا منها الفصل الرّابع حيث عالج عالم الدين في المنظور الإسماعيلي فبيّن مراتب الدّعوة معتمدًا في ذلك على القاضي النعمان وجعفر بن منصور اليمن مبيّنًا مظاهر الخلاف بين التّرتيبين ودلالاته الفكريّة والسّياسية. والنوع الثالث هو المسائل العقائدية وقد عالج الفقي في إطارها مسائل المعرفة والتوحيد والنّبوّة والإمامة والتّأويل. ورغم تشعّب هذه المسائل وتوزّعها على مجالات يتداخل فيها الكلام بالفلسفة إلاّ أن الفقي اجتهد في ترتيبها وسعى إلى تفصيل القول في بعض نواحيها فتوسّع في تحليل نظرية المعرفة عند الإسماعيلية وتحليل مذهبهم في التّوحيد والنّبوّة. ولعلّ ميزة هذه المباحث كلّها تكمن في حرص صاحبها على عدم

(1) عولجت هذه المسائل في الفصل الأوّل. انظر

Habib Feki, **les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide**, université de Tunis, 1978

إجراء مقارنات بين عقائد الإسماعيلية وعقائد غيرهم في التراثين اليوناني والفارسي خلافًا لما تعوّده الباحثون في هذا المجال. فقد بدا الفقي في أغلب مراحل الدّراسة مكتفيا بالنظر في مصنّفات الإسماعيلية. وإذا استوجب التّحليل مقارنة فغالبًا ما تكون بين الإسماعيلية الفاطمية وسائر الإسماعيليات الأخرى كالإسماعيلية اليمنية المتأخّرة التي مال فيها المذهب إلى الفلسفة وذلك بعد انقسام الدّعوة إلى مستعلية ونزاريّة. ولئن توسّع الفقي في مسائل التوحيد والنبوّة فقد بدا تحليله لمسألتي الإمامة والتأويل تحليلًا مقتضبًا. ففي مسألة الإمامة مثلًا توقف الباحث عند الإمام فبيّن منزلته في إطار الدّعوة وعلاقته بمن فوقه من الحدود (النبيّ الناطق والأساس) وبمن دونه منهم (الدّعاة واللّواحق والأجنحة...). وركّز في الكشف عن تلك المنزلة على دلالات التراتب السّياسية والدّينية دون التفكير في ما وراء هذا الترتيب من دلالة على مفهوم الولاية في المعتقد الإسماعيلي، وهي كما سنرى ذلك في الباب الثاني من دراستنا، مؤسّسة دينيّة شاملة تحتوي الإمامة والنبوّة معًا. أمّا في ما يخصّ مسألة التأويل فكنّا نتوقع من الفقي أن يحلّل مجالاته وأدواته وخصوصياته التي تميّزه عن تأويلات السنّة والمعتزلة. ولكن الفقي اكتفى من ذلك كلّه ببيان منزلة التأويل في سلّم المعرفة عند الإسماعيلية فأشار إلى أنّه يقع في درجتين متباعدتين: درجة أولى يكون فيها التّأويل داخلًا في دائرة الظّاهر والمثال على ذلك حسب رأيه تأويلات القاضي النّعمان في كتابيه «أساس التأويل» و«تأويل الدّعائم»، ودرجة ثانية يكون فيها التّأويل في دائرة الباطن أو باطن الباطن والمثال على ذلك أعمال الكرماني. ويستدّل الفقي على هذا الرّأي بما أورده الكرماني في راحة العقل من وصايا تحثّ قرّاءه على ضرورة الاطلاع على ما كتبه النّعمان قبل الغوص في قراءة راحة العقل. ولكنّ المتأمّل في تأويلات النّعمان وخصوصًا منها تأويلات قصص الأنبياء لا يمكن له أن يعتبرها تأويلات تقف عند حدود الظّاهر من القرآن أو الشّريعة. فقد ذهب النعمان في التأويل بعيدًا ورفض ظاهر ما ورد في القرآن من أخبار عن الأنبياء واعتبرها أمثالًا تشير إلى ممثولات[1]

ولعلّ الفقي أحسّ بعد الفراغ من أطروحته بالحاجة إلى تعميق النظر في هذه المسألة بالذات فعاد إليها ليفرد لها بحثًا مستقلًا في كتابه «التأويل: أسسه ومعانيه في

(1) سوف نعود إلى هذه المسألة تفصيلًا في الباب الثالث من أبواب هذه الأطروحة.

المذهب الإسماعيلي»[1] وهو كتاب خصّصه صاحبه للنظر في تأويلات القاضي النّعمان كما يظهر من عنوان الكتاب الفرعي (القاضي النعمان دراسة ونصوص). ويتألف هذا الكتاب من قسمين رئيسيّين، قسم الدّراسة وقسم النصوص. أمّا قسم الدّراسة فيتألف من ثلاثة فصول عالج في الأوّل منها نظرة الإسماعيلية إلى الدّين القائمة على الازدواجيّة، وعرّف بمؤسّسي المذهب ومنزلة القاضي النعمان ومصنّفاته. وجعل للفصل الثاني عنوانًا لافتًا «التأويل: أسسه ومعانيه» وقسّمه إلى فقرات متعدّدة راوحت فيها الدراسة بين التّعريف والتّحليل إذ عرّف الباحث برأي الإسماعيلية في القرآن وعرّف التأويل والفروق بينه وبين التفسير والإيضاح والبيان مستندًا إلى معاجم اللّغة العربية القديمة، وعاد إلى ما أورده في الأطروحة من حديث عن أهميّة التأويل الإسماعيلي وتقديم براهين تؤكّد وجوبه في مذاهبهم، وهي على العموم نصوص منتخبة من أعمال الكرماني والنّعمان. كما خصّص الباحث ضمن هذا الفصل فقرة لتعدّد وجوه التأويل بتعدّد مراتب النّاس وأخرى للتمييز بين صنفين من التأويل: التأويل الظاهري والتأويل الباطني، أو التأويل والحقيقة ولا يختلف ما ورد في هذه الفقرة في شيء عمّا ورد في الفصل الأخير من فصول الأطروحة.

أمّا الفصل الثالث فهو بعنوان «التأويل عند القاضي النعمان من خلال مؤلفاته» اكتفى فيه الفقي ببيان مراتب الدّعوة عند النّعمان وقارن ذلك بمراتبها في نظر جعفر ابن منصور اليمن وختم الفصل بلوحة يمكن اعتبارها نواة معجم يسهّل على القارئ الاهتداء إلى معاني الرّموز الدينية في نظر النّعمان. ولعلّ أفضل ما يقف عليه القارئ في هذا الكتاب هو تلك الإشارات الخاطفة إلى بعض ما سمّاه الفقي بأصول التأويل، فرغم أنّه لم يعالج آليّات التأويل وقواعده عند النّعمان إلاّ أنه أشار إلى بعض المداخل الضّرورية لفهم منهج النعمان في التأويل من ذلك أنّ «كلّ ما هو عال وكبير يدلّ على الناطق أو الإمام... وكلّ ما كان أقلّ من ذلك فهو يدلّ على الوصيّ أو الحجّة»[2] و«كلّ ما هو فرض وواجب يدلّ على الناطق أو الإمام وكلّ ما هو سنّة أو نافلة يدلّ على الوصيّ أو الحجّة» ويستخلص الفقي من ذلك أن النّعمان «لم يقصد بتأويلاته إلاّ أولئك الذين هم في أوّل طريق الحكمة وهم أهل الرّضاع، لذلك فهو لم يخرج بتأويلاته عن إطار الدعوة وحدودها»[3]، وهو ما يوهم بأنّ تأويلات

(1) منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، د.ت.
(2) المرجع نفسه، ص. 67.
(3) نفسه، ص 68.

النّعمان في كتابيه أساس التأويل وتأويل الدعائم تأويلات سياسيّة كما فهم من ذلك محمد عابد الجابري. ولكنّ المتفحّص في تأويلات النّعمان يجد فيها ما يتعدّى حدود الدّعوة الإسماعيلية لتكون إعادة فهم للقصص الديني والكون بأسره بما يضمن تجاوز الحسّ والوهم إلى العقل على نحو ما سنوضّحه في موضعه من هذه الأطروحة. وإذا كان الفقي يعتقد أن تأويلات النّعمان لا تتعدّى الظاهر إلى الحقيقة العقليّة، فماذا يقول إذا علم أنّ فلاديمير إيفانوف في تصنيفه لمؤلفات النّعمان قد نزّل كتابي أساس التأويل وتأويل الدّعائم ضمن ما سمّاه بكتب الحقائق تمييزًا لهما عن كتب الظاهر من الأحكام والأخبار مثل الدّعائم والمجالس؟

لئن كانت مواقف القدامى من التيار الباطني تميل في الغالب نحو الإقصاء والتهميش عدا قلّة منهم، فقد كانت مواقف المعاصرين من التيار نفسه تميل في الغالب نحو التعاطف معه إمّا لاعتبارات إيديولوجيّة وإما لاعتبارات معرفيّة. وقد مكّنتنا أغلب الدراسات المعاصرة من التعرّف على خصوصيات التيار الإسماعيلي وملابسات نشأته ومنزلته في التراث الفلسفي والديني ومهّدت لنا السبيل لقراءة هذا التيّار قراءة منهجيّة تكشف عن خلفيّاته الدينية ومنطلقاته الاجتماعيّة والسياسية، لقد كانت تلك الدراسات محكومة في نظرتها إلى التراث الإسماعيليّ برؤيتها في التراث الإسلاميّ عمومًا فالسلفيون انقادوا إلى مواجهة الفكر الإسماعيليّ لما وجدوه فيه من مروق على مذهب السلف في العقيدة والتأويل، ومال غيرهم إلى الإعلاء من شأن الفلسفة الإسماعيليّة باعتبارها المهاد النظري للكثير من الآراء السياسية والمواقف الاجتماعية بل حتّى لبعض الأفكار العلميّة حول الدين والمجتمع والكون عمومًا. أمّا المستشرقون فقد نظروا بدورهم إلى الفكر الإسماعيليّ بالمنظار الذي أدركوا من خلاله الفكر الإسلاميّ بمختلف منتجاته، فمن كان يعتقد منهم أن الفكر الإسلامي ما هو إلا صدى للفكر اليوناني اعتبر الفلسفة الإسماعيليّة تعبيرًا عربيًا إسلاميًا عن الفلسفات الرواقية والفيثاغورية والأفلوطينيّة، ومن كان يؤمن بتمايز الحضارات وكونيّة الآراء الدينيّة والفلسفيّة اعتبر الفكر الإسماعيليّ وليد بيئته الثقافيّة ووريث فلسفاتها القديمة. ومهما يكن المنطلق فقد دفعت تلك الدراسات نحو بناء وعي علميّ بالظاهرة الباطنية في الإسلام فكانت لنا خير مساعد على اكتشاف ظروف تكوّنها ومراحل تطورها وما كان لها من أثر بالغ في تنمية الفكر الإسلامي سواء بتطوير آلات نظره أو بفتح مجالات تفكير غير معهودة.

خاتمة الباب الأول

عرضنا في هذا الباب ثلاث وجهات نظر تعلّقت بالدّعوة الإسماعيلية وعقائدها، وهي وجهة النظر الكلامية الأشعرية التي تعاملت مع عقائد الباطنية تعاملا عقائديًا تحكمه النّزاعات ويقوده منطق التكفير والتّبديع، ويظهر هذا التعامل بالخصوص في كتابات عبد القاهر البغدادي، واستمرّ أثره في مصنّفات أبي حامد الغزالي وبعض المصنّفين المعاصرين عربًا كانوا أو مستشرقين. ولهذا الموقف المتحامل دوافعه العقائدية تارة ودوافعه التاريخية تارة أخرى، لذلك كانت وجهات نظر بعض الباحثين المعاصرين ترديدًا لمواقف المتكلّمين الأشاعرة القدامى إمّا تعبيرًا منهم عن ولائهم لعقائدهم أو لعدم توافر النّصوص الإسماعيلية بين أيديهم. وإذا كانت مواقف المتكلّمين الأشاعرة القدامى هي الأظهر فهذا لا يعني أن غيرهم من المتكلّمين كانوا مناصرين للدعوة الإسماعيلية أو راضين عنها أو مؤمنين بعقائدها. فالكثير من المعتزلة والشيعة ناصبوا الإسماعيلية العداء ووضعوا لمهاجمتها واتّهامها رسائل متنوّعة تمامًا كما فعل القاضي عبد الجبار عميد المعتزلة وأخو محسّن العلوي وابن حزم الظّاهري. وأمام هذا السيل العارم من المصنّفات المعادية للدّعوة الإسماعيلية لدواع عقائدية وسياسيّة واجتماعية توسّعنا في شرحها، لا نملك إلا أن نقول إنّ تلك الدّعوة كانت تشكّل بعقائدها وتوجّهاتها السياسيّة خطرًا على الجماعة العربية الإسلاميّة الغالبة يهدّد أمنها الرّوحي والمادّي على السّواء لأنها كانت بحقّ تشرّع لمفهوم آخر حول الدّين وتؤسّس لرؤية مغايرة للعالم وأشكال الانخراط فيه.

أمّا الدراسات المعاصرة فقد انقسمت بين متحامل ومناصر. وإذا كان تحامل المعاصرين على تلك الدّعوة قد فهمناه على أنّه شكل من أشكال استعادة الماضي وأسئلته ومشاغله في زمن تميّز فيه الفكر العربي الحديث بميل إلى السّلف، فإنّ المناصرين للدعوة الإسماعيلية لا يعدون في نظرنا أن يكونوا قد توجّهوا إلى الماضي بحثًا عن جذور قديمة لفكر معاصر بدأ يشقّ طريقه في الثقافة العربية الإسلامية. وليس أدلّ على ذلك ممّن رأوا في تلك الدّعوة بذورًا للاشتراكية والمادّية والديمقراطيّة والليبراليّة. وإلى جانب هاتين الرّؤيتين اللتين تغلب عليهما الإيديولوجيا، توافرت دراسات أكاديمية جادّة سعت إلى فهم العقائد الإسماعيلية

فهمًا تاريخيًا دقيقًا مكّن من التمييز بين مراحل مختلفة في تاريخ تلك الدعوة وعقائدها. وما يمكن استخلاصه من مجمل تلك المصنّفات سواء منها ما ألّفه القدامى أو ما وضعه المعاصرون هو

1 ـ أنّ الدعوة الإسماعيلية لم تكن مجرّد فرقة من فرق الإسلام المعروفة بل هي ترقى في الكثير من الأحيان إلى أن تصبح ديانة وهذا ما أكّده المسلمون القدامى وأثبته الكثير من المستشرقين.

2 ـ أن هذه الدّيانة ديانة أسرار مثلها في ذلك مثل ديانات الأسرار التي تمثل في أغلب الأحيان شكلًا من أشكال التطّور ضمن ديانة أولى. وعليه تكون الإسماعيلية قد طوّرت الإسلام ليصبح ديانة أسرار بعدما كان في أوّل نشأته ديانة طبيعيّة شأن سائر الأديان في لحظة ظهورها.

3 ـ أنّ الدعوة الإسماعيلية بما تضمّنته عقائدها من أفكار إسلامية وأخرى عرفانية قديمة بعضها يعود إلى تراث ماني والمندائية وبعضها الآخر يعود إلى أصول فلسفية فيثاغورية وأفلوطينية تعتبر في مقياس علم الأديان المقارن ديانة تأليفية.

4 ـ أن القاضي النعمان باعتباره واحدًا من أكبر فقهاء تلك الدّعوة ومؤوّليها يمثل الإسماعيلية في طور نضجها وتبلور نظريّتي الإمامة والتأويل عندها بقدر ما يمثل فقيهها الأوّل والأخير حين صاغ نظرية الفقه الجعفري مستندًا إلى ما بلغه من أخبار جعفر الصّادق وأفكاره الفقهية منذ القرن الثاني.

5 ـ أنّ للدعوة الإسماعيلية أصلين أصلًا اجتماعيًا تاريخيًا يجعل هذه الدّعوة تعبيرًا عن مصالح سياسية واجتماعية هي في الغالب مصالح المحرومين والمستضعفين في الدولتين الأموية والعباسية، من الموالي والأقليات العرقية كالبربر والأكراد وغيرهما، وأصلًا معرفيًا يجعلها وريثة التراث العرفاني السّابق عن الإسلام سواء في ذلك عرفانيات بلاد ما بين النهرين التي تعود إلى عصور قديمة أو العرفانيات اليونانية.

6 ـ أنّ المتصدّي لدراسة العقائد الباطنية عند القاضي النعمان لا بدّ له من أن يفكر في العلاقة بين آراء النعمان في الإمامة والتأويل والفقه وآراء من سبقه من رجال الدّعوة. وهو ما يعني الانصراف عن التفكير في المؤثّرات الأفلوطينية والفيثاغورية والرواقية، لأن ذلك يمثّل طورًا لاحقًا من أطوار الفكر الإسماعيلي.

البــاب الثانــي

نظريّة الإمامة

مدخل

يرى نصير الدين الطوسي أن لكلّ مسألة موضعًا معلومًا من العلم الذي تندرج فيه فلا تقدّم على ذلك الموضع ولا تؤخّر عنه، ويترتّب عن ذلك أن الإمامة مسألة مرتّبة على «التّوحيد والعدل والنبوّة على الوجوه التي اقتضتها الأدلّة واعتقدتها الفرقة..»[1] وبالتالي فإنّ الحديث عن مقالة الباطنية في الإمامة يستوجب منهجيًا أن نبدأ بالحديث عن مقالاتهم في التّوحيد والنبوّة على الوجوه التي اقتضتها الأدلة عندهم. والداعي إلى ذلك هو أن مسألة الإمامة مرتّبة على مسائل كلاميّة أخرى، ولا يتصدّى المتكلم إلى القول فيها حتى يكون قد رتّب قوله في التّوحيد والنبوّة.

هذا من وجهة نظر منهجية، أمّا من وجهة نظر تاريخيّة فالمعلوم أن المسلمين قد بدأوا الخوض في الإمامة قبل الخوض في التّوحيد والنبوّة، بل إنّ خوضهم فيها قد سبقه صراع سياسي اتّخذ في أغلب الأحيان طابعًا عنيفًا حيث جرت معارك طاحنة بين الأفرقاء. رغم ذلك تظلّ ملاحظة نصير الدين الطوسي ذات قيمة منهجية لأنّها تلخّص الأسس النظريّة والمقدّمات التي ينبني عليها كلّ قول في الإمامة في تاريخ الفكر الإسلاميّ. ولمّا كان عملنا في هذا الباب متعلّقًا بأبرز معتقدات الباطنيّة عند القاضي النّعمان وهو معتقد الإمامة، وجب علينا أن نكشف عن قول النّعمان في الإمامة لا باعتبارها مسألة تاريخيّة سياسيّة بل باعتبارها مسألة عقائديّة، وهو ما يعني ضرورة الكشف عن المقدمات التي رتّب عليها النّعمان قوله في الإمامة وهي مسائل التّوحيد والنبوّة كما أشار إلى ذلك نصير الدين الطوسي. إلاّ أنّ المتمعّن في مصنّفات النّعمان التي وصلت إلينا لا يجد فيها اهتمامًا مباشرًا بمسائل التّوحيد والنبوّة لأنّ صاحبها قد صرف جهوده إلى الفقه والتأويل والتّاريخ والأخلاق فسكت عما كان

---

(1) نصير الدين الطوسي، رسالة الإمامة (ضمن **تلخيص المحصّل**)، تحقيق عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1985

يفترض أن يجادل فيه. بل إنّ مسألة الإمامة عنده داخلة ضمن مسائل الفقه والتأويل فلم يفرد لها كتابًا مستقلًا سوى رسالته «الهمّة في آداب أتباع الأئمّة»[1]، وهي في مجملها رسالة ذات طابع تربوي أخلاقيّ ولكنّ ذلك لا يمنع من ضرورة العودة إليها.

يضاف إلى ذلك أن المتأمّل في ما تركه النّعمان من مصنّفات يلاحظ بعض الإشارات والتلميحات المتعلّقة بمسائل التّوحيد والنبوّة مبثوثة هنا وهناك في «المجالس والمسايرات»[2] و«دعائم الإسلام» و«أساس التأويل» لذلك سيكون تعويلنا على تلك الإشارات كبيرًا حتّى يتسنّى لنا الوقوف على المقدّمات التي رتّب عليها النّعمان قوله في الإمامة على مذهب الباطنية[3]

وقبل الدخول في تفاصيل نظريّة الإمامة عند النّعمان والمقدّمات التي رتّبت عليها لا بدّ من الإشارة إلى أنّ انصراف النّعمان عن التأليف في التّوحيد والنبوّة والإمامة يعدّ في نظرنا علامة بارزة على انشداده إلى تقاليد المفكّرين الإسماعيليين الأوائل وخصوصًا منهم أولئك الذين أقاموا باليمن أمثال جعفر بن منصور اليمن الذي صرف اهتمامه إلى مسائل التأويل وأساليبه، إضافة إلى ما تناقله الدعاة من أحاديث جعفر الصادق وآرائه الفقهيّة والكلاميّة. وبالتالي لا بدّ لكل بحث في نظريّات الفقه والتأويل والإمامة عند النّعمان من عودة إلى ذلك التراث المنقول سواء عن جعفر الصادق أو عن جعفر بن منصور اليمن أو غيرهما ممّن لم يستحدث طريقة الفلاسفة ولم يخلط كلامه بكلامهم كما قال الشهرستاني.

(1) القاضي النّعمان، **الهمة في آداب اتباع الائمة**، نشر وتحقيق محمد كامل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.

(2) القاضي النّعمان، **المجالس والمسايرات**، تحقيق محمد اليعلاوي وآخرين، منشورات الجامعة التونسية، 1978.

(3) ذكر الحبيب الفقي للنعمان رسالة بعنوان «التّوحيد» ونقل منها فقرات في أطروحته حول آراء الفاطميين الدينية والفلسفية. وسوف نعتمد على منقولات الفقي من ذلك المخطوط كي نستكمل جملة ما ذهب إليه النّعمان في مسائل التّوحيد والنبوّة.

الفصـــل الأوّل

في التّوحيد والنبوّة

1 ـ التوحيد

تمّت الإشارة إلى أنّ النّعمان لم يضع في مسائل التّوحيد والنبوّة رسالة مفردة عدا ما ذكره الحبيب الفقي من أمر مخطوطة التّوحيد، وهي عبارة عن رسالة تضمّ عددًا من الأقوال المأثورة عن علي بن أبي طالب تتعلّق بوحدانية الله متبوعة بشروح يفسّر فيها النّعمان ما جاء في كلام عليّ من ألفاظ فيها نعت للذات الإلهية. وحتّى هذه الرسالة لا يمكن اعتبارها مصنّفًا في مسائل التّوحيد على النحو الذي نجده في ما كتبه فلاسفة إسماعيليّون عاصروا النّعمان أو جاؤوا بعده بسنوات قليلة أمثال أبي يعقوب السجستاني وأحمد حميد الدين الكرماني، إذ يتميّز أسلوب النّعمان بطريقة الإسماعيليين الأوائل وهي الغالبة عليه في مجمل مصنفاته فيكتفي بتدوين الأخبار والأحاديث ويردفها بالشرح والتأويل كما هو ظاهر في المجالس والمسايرات والدعائم. وبعيدًا عن هذه الملاحظات المنهجية الهادفة إلى تعيين موقع القاضي النّعمان ضمن تاريخ الفكر الإسماعيلي تظلّ أقواله في التّوحيد والنبوّة هي المدخل الوحيد للتعرّف على منزلته الفكرية. فما هي آراء النّعمان في هاتين المسألتين؟

من يعد إلى تاريخ النظر العربي الإسلامي في مسائل التّوحيد يلاحظ عناية المتكلّمين على اختلاف مدارسهم بالتفكير في مسألة أساسية من مجمل مسائل التّوحيد وهي مسألة الذات والصفات. بل إنّ الطرف الثاني من هذه المسألة هو مدار الكلام كلّه. وباختلاف النظر إلى الصفات اختلفت الفرق بين «صفاتية» و«منزّهة» و«معطّلة». ولم يبتعد النّعمان عن هذا المدخل في معالجة مسألة التّوحيد، فقد خصّص رسالته «التّوحيد» لمعالجة العلاقة بين الذات والصفات. وينطلق في معالجة هذه المسألة من فكرة بسيطة وهي أن التّوحيد هو الاعتقاد في إله واحد فننفي عنه كلّ

ما توصف به المخلوقات ولا نثبت له من الصّفات غير ما وصف به ذاته[1] إنّ هذه الفكرة على بساطتها تنطوي على عدد هائل من التعقيدات أبرزها ذلك التميز بين ما وصف به الله نفسه وما لم يصفها به. فهل يعني هذا أن النّعمان يفكّر في تحديد مجال اللغة ومفرداتها داعيًا إلى الوقوف عند حدود المفردات القرآنية، وبالتالي العربية، دون استعمال المفردات الكلامية والفلسفية المستنبطة؟

قد يكون ذلك بعض ما قصد إليه النّعمان سعيًا منه إلى بناء جهاز مصطلحيّ خاصّ يميّز لغته من لغات المتكلمين والفلاسفة. ولكنّ الناظر في بعض ما قاله النّعمان في أكثر أسماء الله تداولًا يقف على معنى آخر. وأوّل تلك الأسماء هو «الرّب» إذ يمضي النّعمان في مناسبات كثيرة إلى اعتبار هذا الاسم لا يقع على ذات الله، فالربّ عنده اسم يقع على مسمّيات كثيرة تشترك في صفة واحدة وهي الملك، والدليل الذي يسوقه لإثبات هذا المعنى هو أنّ الربّ في لغة العرب صفة للرّجل المالك صاحب النعمة وهذا «معروف في لسان العرب الذين يقولون للرجل ربّ النعمة وربّ العبد وربّ البيت أي المالك لذلك والمنعم به»[2] وعليه يكون هذا الاسم صفة لله وهي دونه في الدرجة وغيره في المعنى لأنها تقع في اللغة على مسمّى الله وعلى غيره من المسمّيات. ومن هذا المنطلق يوظّف النّعمان مفهومي الحقيقة والمجاز ليحلّ بهما مشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها فيقرّر أنّ هذه الصفات حين ينعت بها الله فهي على محمل الحقيقة وحين ينعت بها غيره فهي على محمل المجاز[3] ولا يكتفي النّعمان بذلك بل يعتبر أنّ الاعتقاد بتلك الصفات التي يمكن أن توصف بها المخلوقات واعتبارها داخلة في ذات الله هو ضرب من ضروب التشبيه والشرك وفي ذلك خروج على التّوحيد.

وإذا كان هذا الموقف لا يختلف كثيرًا عمّا ذهب إليه بعض المتكلّمين من أهل العدل والتّوحيد، فإن فكرة الحقيقة والمجاز قد وظّفت عند متكلّمين آخرين بأساليب مختلفة لتفكيك مسألة الصفات. فقد نقل أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميّين عن رجل يعرف بابن الإيادي أنّه كان يقول: «إنّ الباري عالم قادر حي

(1) راجع ما نقله النفي عن النّعمان من **رسالة التّوحيد** ضمن أطروحته المذكورة ص. 92

(2) النّعمان، **اساس التاويل**، ص: 111.

(3) الحبيب الفقي عن النّعمان في **رسالة التّوحيد**، ص 92.

سميع بصير في المجاز والإنسان عالم قدير حي سميع بصير في الحقيقة، وكذلك في سائر الصفات»[1] أمّا الناشئ فقد كان يقول بخلافه ويرى أن «الباري عالم قادر حيّ سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل كبير فاعل في الحقيقة والإنسان عالم قدير.. في المجاز»[2]

ولكن النّعمان لا يكتفي بمفهوم الحقيقة والمجاز لفكّ هذا الإشكال الكلاميّ، فيعمد إلى نظريّة الظّاهر والباطن ليفسّر بها هذه المسألة ويرى من خلالها أنّ بعض أسماء الله مثل الواحد قد يقع على المخلوق. فالواحد يصحّ على المخلوق في الظّاهر «فإذا رجع إلى الباطن كان مزدوجًا محتاجًا إلى ما زاوجه وقارنه كالإنسان وغيره من الحيوان وهو شخص واحد في العدد... فإذا اعتبر كان جسمًا وروحًا... وكذلك كل شيء في العالم فلا يخلو من أن يكون فيه جوهران مركّبان... ولا يخلو من حالتين... ولا من صورتين...ولا من نوعين... والباري جلّ ذكره بائن عن ذلك كلّه من أحوال خلقه غير موصوف بشيء منها... ثبت بآياته ودلائل ما خلق أنه بائن عن جميعها...»[3]

إن النّعمان وإنساير بعض المعتزلة في استخدام مفهوم الحقيقة والمجاز لتفسير أسماء الله وصفاته فقد انفصل عنهم حين استخدم مفهوم الظّاهر والباطن. فبهذا المفهوم المميّز للباطنية يكون القاضي النّعمان قد تجاوز تلك المسألة من مسائل التّوحيد بشكل مختلف يثبت المسافة النظريّة الفاصلة بين الاعتزال والتشيع الإسماعيلي. وهي مسافة سمحت للنعمان أن يعيد بناء مسائل التّوحيد على أسس مختلفة تنزع إلى التجريد. فالأسماء في نظر النّعمان لا تقع على الله كما تقع على المسمّيات لأنّ تلك الأسماء «لا تقع إلاّ على المدركات» كما يقول، وبالتالي يصحّ أن تكون أسماء الله ألفاظًا محمولة على المجاز وهذا خلاف ما يذهب إليه النّعمان في رسالة التّوحيد كما أشرنا إلى ذلك منذ حين. ولتجاوز هذا المأزق البلاغي الذي قادنا إليه مفهوم الحقيقة والمجاز يذهب النّعمان إلى أنّ أسماء الله هي «حدوده التي هي دونه»[4] فماذا يعني أن تكون الأسماء هي الحدود؟

---

(1) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص: 184.

(2) نفسه ص: 184 ـ 185.

(3) **أساس التاويل**، ص: 37.

(4) نفسه، ص: 100.

أثار النّعمان مسألة الحدود في مواضع مختلفة من مؤلّفاته وخصوصًا في كتابه «أساس التأويل» وبالعودة إلى هذا المصنّف بالذات نلاحظ تمييزًا واضحًا بين نوعين من الحدود وهما الحدود العلويّة والحدود السفليّة. أمّا الحدود العلويّة فهي حدود روحانيّة لطيفة وأشهرها الحدّان العلويّان الأصليّان وهما القلم واللوح. أمّا القلم فهو «أعلى حدّ من الحدود التي حدّها الله»[1] وهو الحامل للعلم الذي استمدّه من الله. وأمّا اللّوح فهو أدنى درجة من القلم لأنّه أخذ العلم عنه. ويقوم بإزاء هذين الحدّين العلوّيين الروحانيّين حدّان سفليّان جسمانيّان وهما الناطق والصامت، والناطق «هو صاحب الشريعة» أمّا الصامت فهوصاحب تأويلها كما يقول النّعمان. وتتفرّع عن هذه الحدود الأصول حدود فروع وهي بدورها علوية وسفلية. أمّا الحدود الفروع الروحانية فهي إسرافيل وميكائيل وجبرائيل والملائكة الرسل ذوو الأجنحة ويقابلهم في العالم السفليّ الإمام والحجّة واللاّحق والأجنحة. إنّ هذه الحدود بمختلف درجاتها هي في نظر النّعمان أسماء الله وهي آياته وكلماته الدالّة عليه وهي بالتأكيد دونه وغيره. والواضح من ذلك كلّه أنّ هذه الحدود المتفاوتة الدرجات بعضها متّصل ببعضها الآخر وتجتمع كلّها في كونها حدودًا معرفيّة، لذلك نجد النّعمان يتحدّث عن حدّ الإمامة فيميّزه عن حدّ النبوّة ويبيّن أنّ الفارق بين الحدّين إنّما هو في العلم والمعرفة ويكشف كيف أنّ الإمام يستفيد العلم من النبيّ الناطق تمامًا كما يستفيد القمر النور من الشمس أو كما استفاد اللوح العلم من القلم. وداخل حد النبوّة نفسه يميّز النّعمان بين حدّ النطقاء من التأييد وحدّ الإباحة وهو الذي ينكشف فيه الباطن كلّه فتلغى التكاليف الشرعية، وهذا الحدّ لا يكون إلاّ مع القائم في آخر الزمان، وكلّ من يتعدّى حدّه من النطقاء إلى حدّ الإباحة هذا، كما حاول أن يفعل ذلك آدم حين أكل من الشجرة المحرّمة ونسي ما نهاه الله عنه، يكون عرضة للعذاب والغضب حتّى يتوب عن ذلك[2] ويتّضح من خلال هذا أنّ النّعمان وهو يعالج مسألة أسماء الله وصفاته قد زحزح الإشكالية الكلاميّة عن موضعها ليضعها في إطار مختلف قاد إلى الابتعاد عن مسائل علم الكلام التقليديّة نحو إثارة مسائل ذات طابع فلسفيّ، وقد تمّ ذلك الابتعاد بفعل التخلّص من الإطار الأنطولوجي وأدوات التحليل البلاغية مثل

(1) أساس التاويل، ص: 39.

(2) سنعود إلى تأويل قصة آدم في الباب الثالث من هذه الأطروحة في إطار نظريّة التأويل عند القاضي النّعمان.

مفهومي الحقيقة والمجاز واستبدال ذلك كلّه بوضع المسألة ضمن إطار معرفيّ ومعالجتها بأدوات تحليل عرفانية ونعني بذلك مفهومي الظّاهر والباطن.

إلاّ أنّ ذلك لم يمنع النّعمان من معالجة باقي مسائل التّوحيد الفرعيّة مثل صفات الكلام والقدرة والعدل. فكيف عالج النّعمان هذه المسائل ضمن الإطار الجديد الذي نقل إليه مسائل التّوحيد؟ أشرنا قبل قليل إلى أن النّعمان يصدر في معالجة مسائل التّوحيد عن مبدإ التنزيه وينفي أن يوصف الله بما لا يليق به[1]، إذ التّوحيد الحقّ يقتضي أن لا يوصف الله بما لا يليق به ولا يمكن إذن أن يضاف الكلام إلى الله لأنّ الكلام لا يكون إلاّ «من الأصوات التي تكون عن الأجرام والأجواف وتخرج من مخارجها وتقطعها اللهوات والألسن والشفاه...»[2] وبالتالي فإنّ إضافة الكلام إلى الله هي حسب النّعمان استعارة ويستدلّ على ذلك بما هو شائع في لسان العرب من استعمالات يعقل السامع منها أن الزمان مثلًا لا لسان له حتى يعاتب فلانًا وأنّ هذه الدنيا ليست ذات جوف ولسان وشفاه حتى تعظ أهلها. ويبدو من خلال هذه الأمثلة التي يسوقها النّعمان للاستدلال على أنّ إضافة الكلام إلى الله ضرب من ضروب المجاز، حرص صاحبها على نفي الصفات عن الله. ولكي لا يوصف الله بما لا يليق به يذهب في التأويل بعيدًا إلى أن يناقض ما صرّح به في موضع آخر حين اعتبر بعض الصفات هي لله على الحقيقة ولغيره على المجاز[3]

ولكن المتأمّل في ما يقوله النّعمان هنا وهناك يلاحظ تمييزًا خفيًّا بين نوعين من الصفات وهما الصفات المادية والصفات المعنوية، فالسمع والبصر والكلام ألفاظ إذا ما أضيفت إلى الله وفهمت على الحقيقة قادت إلى التشبيه والتجسيم. أمّا الدائم والقديم والعالم والقادر وما شابه ذلك من صفات معنوية فهي إذا ما وصف بها الله وفهمت على الحقيقة كانت مما يليق به إذ لا يترتب عنها تشبيه أو تجسيم. وبهذا يتضح أن النّعمان يسعى بواسطة الحقيقة والمجاز حينًا والظّاهر والباطن أحيانًا أن يقف موقفًا وسطًا بين المعطّلة والمشبّهة فلا يذهب في التجريد إلى حدّ التعطيل

---

(1) يروي النّعمان عن المعزّ قوله «ما نقم الناس منا إلا أنّا وحّدنا الله عز وجل حقّ توحيده ونفينا عنه سبحانه مالا يليق به» راجع الخبر في **المجالس والمسايرات**، ص: 105.

(2) **اساس التاويل**، ص: 53.

(3) أثبت في رسالة التّوحيد أن صفة الدائم تضاف إلى الله حقيقة وتضاف إلى غيره مجازًا. راجع ذلك في ما نقله الحبيب الفقي عن **رسالة التّوحيد** ضمن أطروحته المذكورة سابقًا، ص 92.

كما فعل دعاة الإسماعيلية اللاحقون أمثال أحمد حميد الدين الكرماني. نقول ذلك لأنّ الكرماني حين أثبت أن الله لا تقع عليه الصفة ولا تشمله الأسماء انتهى في المشرع السادس من السور الثاني من راحة العقل إلى نتيجة مفادها أنّ الحروف المركبة يمتنع «أن يكون لها سلوك في الدلالة على ما يليق بكبريائه بكونه تعالى مباينًا للمحدثات»[1] وإذا كان النّعمان يميّز في الوصف بين صفات تليق بالله وأخرى لا تليق به كما أوضحنا، فإنّ الكرماني يعتبر طريق التّوحيد من جهة إثبات الصفات لله طريقًا مؤدّيًا إلى الكذب على الله والافتراء عليه «بنصب ما لا يليق به إليه». إنّ الكرماني وإن لم يكن متأخرًا عن النّعمان، إذ كانت وفاته سنة 411 هـ، إلا أنّه يختلف عنه اختلافًا جذريًّا في مسائل التّوحيد بالذات، وآراء الكرماني في هذا الباب أقرب إلى آراء أستاذه أبي يعقوب السجستاني (قتل في 331 هـ) منها إلى آراء النّعمان، ولا يعود هذا الاختلاف في نظرنا إلى مجرّد الفارق بين البيئتين العراقيّة حيث نشأ الكرماني والمغربية حيث نبغ النّعمان، وإنما يعود إلى دواع أعمق من ذلك وهي أن النّعمان بحكم علاقته المباشرة بالخلفاء الفاطميين بإفريقية والقاهرة كان قد كلّف بأمر منهم ببلورة مذهب الدولة الفقهي والعقائدي. وقد ألزمت الملابسات السياسية التي عاشتها الدولة الفاطمية بإفريقية، ومنها ثورة صاحب الحمار وتململ فقهاء المالكية بالقيروان، الأئمّة بالبحث عن موقف يقترب من آراء السلف السائدة بإفريقية سواء في مستوى الأصول أو في مستوى الفروع وهو ما سنلحظه جليًّا واضحًا في نظريّة النّعمان الفقهية[2] فمن المعروف عن المالكية تصدّيهم للمشبّهة من المتكلّمين إذ يروى عن مالك أنه قال: «من وصف شيئًا من ذات الله مثل قوله «وقالت اليهود يد الله مغلولة...» وأشار بيده إلى عنقه... قطع ذلك منه»[3] ولكنّ هذا لا يعني تمامًا أن نظريّة النّعمان في التّوحيد قد فقدت خلفيّتها الشيعية الإسماعيلية القريبة إلى حدّ ما من وجهة نظر الفلاسفة.

لقد ظلّ تفكير النّعمان في مسائل التّوحيد تفكيرًا عرضيًا وغير مباشر إذ لم يفرد لها مصنّفا مستقلًا، وكانت إثارته لها في طيّات تصانيفه التأويليّة والفقهيّة والتّاريخية،

(1) **راحة العقل** ص 145.

(2) سنعرض إلى ذلك مفصّلًا في الباب الرّابع من هذه الأطروحة.

(3) محمد بن عبد الرحمٰن المغراوي، **عقيدة الإمام مالك**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د - ت، ص: 138.

وهذا ما يؤكد عزوفه عن علم الكلام ومسائله. وفي هذا العزوف بالذات يتجلّى لنا الطابع المميز للقاضي النّعمان باعتباره مفكّرًا إسماعيليًا باطنيًا، إذ انطبع تفكيره في مسائل التّوحيد بالاتجاه العام الغالب على الحركة الإسماعيلية في مرحلتها الثانية وهي مرحلة النضج والوضوح. ولئن كان هذا النضج والوضوح أظهر في الفقه والتأويل منهما في العقائد فهذا لا يعني أنّ مباحث النّعمان العقائديّة المبثوثة في مصنّفاته التأويلية والتاريخيّة والفقهية مباحث تشي بالغموض والتذبذب، إذ الواضح التزام النّعمان بموقف وسط بين المعطّلة نفاة الصفات والمشبّهة، وهو التزام ينبع من مبدأ نفي ما لا يليق بالله من الصفات وإثبات ما يليق به. وقد تلخّص هذا الموقف بوضوح فيما رواه النّعمان عن المعزّ حين قال «نحن دون ما يقول الغالون وفوق ما يظن الجاهلون»[1]

ولم يكن النّعمان في موقفه هذا غير معبر عن آراء الأئمّة الفاطميين، والعودة إلى أقوالهم المأثورة عنهم، وقد جمعها النّعمان بنفسه، تؤكد ذلك، ففي خطب كثيرة للمنصور بالله الفاطمي مقاطع عديدة تشترك كلّها في نفي ما لا يليق بالله من الصفات وإثبات ما يليق به منها من ذلك خطبته التي قالها في عيد الفطر من سنة 335 هـ وفيها «الحمد لله أولًا قديمًا لم يزل وآخرًا باقيًا لم يحل وعالمًا حكيمًا لم يجهل وجوادًا كريمًا لم يبخل...كما وصف نفسه حيّ قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، ليس كمثله شيء، لا تدركه الأبصار... جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه وعزّ بهاؤه وعلا علاؤه...»[2] والرأي نفسه في خطبة أخرى حيث يقول «الحمد لله المتوحّد بالربوبية المنفرد بالوحدانية المتعزّز بالقدرة المتجبّر بالعظمة والكبرياء، الأوّل بلا غاية والآخر بلا نهاية المتعالي عن تشبيه الجاهلين وتحديد الواصفين...»[3]

والمتأمل في هذه الأقوال يلاحظ تلك المراوحة بين إثبات الصفات ونفيها وتتجلّى المراوحة بوضوح في الشاهد الأوّل حيث راوح المنصور في أسلوبه بين الإثبات والنفي فجاءت صدور الجمل مثبتة وجاءت أعجازها منفية (قديمًا لم يزل، باقيًا لم يحل، عالمًا لم يجهل...). أمّا في الشاهد الثاني فتتجلّى المراوحة بين الإثبات والنفي في افتتاح الدعاء بإثبات صفات الوحدانية والعزّة والقدرة، واختتامه

(1) **المجالس والمسايرات** ص: 523.

(2) أوردها إدريس عماد الدين القرشي في **عيون الأخبار**، السّبع الخامس، ص: 281.

(3) نفسه، ص: 289 ـ 290.

بالحكم على الواصفين والناعتين بالجهل. وتعكس هذه المراوحة بين إثبات الصفات ونفيها عند النّعمان ومن كان يأخذ عنهم من الأئمّة الفاطميين حيرة الإسماعيلية في هذه المسألة من مسائل التّوحيد فهم حين يثبتون لله الصفات الأزلية مثل الحياة والقدرة والعلم وينفون عنه الصفات الخبرية مثل السمع والبصر والكلام والاستواء ويوجبون فيه التأويل يكونون قد اختاروا خطًا وسطًا بين مذاهب المعتزلة ومذاهب أهل السنة. ولا يعني هذا الخط الوسط اعتدالًا أو توفيقًا بين النزعتين بل يعكس جانبًا من تاريخ الشيعة العقائديّة. فقد بدأ التشيع بالتشبيه والتجسيد وهذا ظاهر جليّ في مقالات هشام بن الحكم، ثمّ مال إلى التنزيه والأخذ بمقالات المعتزلة، وآراء الإمامية والزيدية برهان على ذلك. أمّا الإسماعيلية في طورها الفاطمي كما يمثّلها النّعمان فقد بحثت لنفسها عن خلفيّة مغايرة أوجبت اعتبار الأسماء والصفات حدودًا لله وكان هذا القول نتيجة مترتّبة عن القول بالباطن، «ومن طلب معرفة الله عز وجل بلا تأويل لا يخلو من أحد وجهين إمّا أن يصير إلى التشبيه أو أن يخرج إلى التعطيل» كما يقول النّعمان[1] وبهذا يكون موقف النّعمان في مسائل التّوحيد تجاوزًا لمجمل المقالات الشيعيّة السابقة لما فيه من عدول عن التشبيه والتعطيل وهو تجاوز لم يكن له أن يحدث لولا طريق الباطن الذي سلكه النّعمان. إلاّ أن هذا الطريق لم يقد صاحبه بعيدًا، فهو وإن نأى به عن التشبيه والتعطيل أي عن غلاة الشيعة وعامة المعتزلة، فقد قرّبه من أئمّة السلف من أهل الحديث، وليس أدلّ على ذلك من تعويل النّعمان على سرد أخبار الأئمّة ونقل ما روي عنهم بدءًا من علي وأبنائه وصولًا إلى جعفر الصادق وأحفاده من الخلفاء الفاطميين. ولم يكن هذا الأسلوب في التصنيف غير إعلان العودة إلى لحظة معرفية سبقت الكلام. ولكنها عودة مصحوبة بالتأويل وهو ما سيميّز مذهب الإسماعيلية الفاطمية كما عبر عنه النّعمان عن مذهب السلف كما عبرت عنه أخبار مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وما روي عن أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني إمام أهل الظّاهر. فإذا كان هؤلاء يحترزون عن التشبيه ويقولون بما أضيف إلى الله في القرآن من الفاظ السمع والبصر واليد والاستواء دون تأويل ويحتجّون على ذلك «بأن التأويل مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز»[2]، فإن النّعمان يحترز بدوره عن التشبيه ويقول بما

(1) **أساس التاويل**، ص: 99.

(2) راجع: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص: 74.

أضيف إلى الله من ألفاظ الصفات ولكن يوجب فيها التأويل. ذلك هو الفارق الجوهري بين النّعمان وأهل الحديث في مسائل الصفات، وهو ما يعني أن جهود النّعمان الفكرية سوف تكون إعادة بناء لمنظورات السلف على قاعدة التأويل إن لم تكن إعادة بناء لمفهوم السلف في ذاته. عودة كان النّعمان على وعي تامّ بها حين صرّح بأن طريقته في التأويل لن تكون «على مخارج ألفاظ المنطقيّين والفلسفيّين كما فعل ذلك بعض المتكلّمين»[1]

2 ـ النبوّة

إذا كان التّوحيد قد شكّل مسألة خلافيّة حادّة تضاربت حولها الآراء واختلفت المذاهب من مشبّهة وصفاتيّة إلى منزّهة ومعطّلة، فإنّ النبوّة لم تكن محلّ خلاف بين فرق المسلمين. ولئن تجادل أهل الكلام في النبوّة فإنّ جدالهم فيها لم يتعدّ بضع مسائل فرعيّة مثل الحديث في عصمة الأنبياء. رغم ذلك اختص الإسماعيلية دون غيرهم من فرق الإسلام بالحديث في النبوات ولهم فيها نظر دقيق مترتب عن مقالاتهم في الإلهيات. وبالعودة إلى ما أسلفنا القول فيه من آراء النّعمان في التّوحيد نتبيّن أنّ النبوّة عنده حدّ من حدود المعرفة السفليّة. فقد سبق أن أشرنا إلى أن النّعمان يميّز في الحدود بين حدود علويّة وحدود سلفيّة. وأوّل الحدود العلوية هوالقلم ويقابله في الأرض النبي الناطق. وبالتالي فالنبوّة هي أول حدود الله السفلية. وإذا كان القلم، أو الحد العلوي الأوّل، قد أخذ العلم عن الله مباشرة ودون واسطة فإنّ النبي الناطق هو تمامًا مثله يأخذ العلم عن الله دون وساطة من حدّ سفليّ. وفي هذا يقول النّعمان: «لم يطلق اسم النبوّة إلاّ لمن اتصلت به المادّة العلوية من غير توسّط حدّ سفليّ بينه وبينها»[2]

إن إقرار النّعمان بغياب وسيط بين النبيّ والمادة العلوية التي يتلقّاها لا يعني أنّه ينفي الوسائط المعرفية بين النبي والله لأنّ ما نفاه النّعمان هو الوسائط السفلية. وهذا يعني أن النبوّة هي أعلى حدّ من حدود المعرفة في الأرض. وإذا وضعت في

(1) **أساس التاويل**، ص 32.

(2) نفسه، ص: 52.

سلّم الحدود كلّها أصبحت النبوّة هي الحدّ السادس بعد القلم (وهو السابق أو العقل الكلي في اصطلاحين آخرين) واللوح (وهو التالي أوالنفس الكلية) وإسرافيل وميكائيل وجبرائيل، هذا إذا طرحنا جانبًا الملائكة الرسل ذوي الأجنحة وهم اثنا عشر. نقول ذلك لأنّ النّعمان يروي حديثًا عن الرسول فيه أنّه يأخذ الوحي عن جبريل وجبريل يأخذه عن ميكائيل وميكائيل يأخذه عن إسرافيل وإسرافيل يأخذه عن اللوح واللوح يأخذه عن القلم «فصار التأييد يتصل بالنطقاء من خمسة حدود علويّة»[1] وبهذا يتضح أن النبوّة باعتبارها حدًّا من حدود الله إنما هي في نظر النّعمان درجة في المعرفة. إن هذه اللغة التي صاغ بها النّعمان مقالته في النبوّة لغة دينية على العموم قرآنية على الخصوص، وهذا ما تظهره المفردات التي عبّر بها عن مراتب المعرفة، أو حدودها كما يقول، فالقلم واللوح مفردتان قرآنيتان جعلهما النّعمان بديلًا من اصطلاحين فلسفيين وهما العقل والنفس، وهو ما يعني أن هذا المفكر الإسماعيلي قد عمل على تعريب الفلسفة تعريبًا أصيلًا حين بحث لها عن جهاز مصطلحيّ من داخل مفردات القرآن خلافًا لما قام به المتكلّمون والمتفلسفون من مفكّري الأمّة. وقد كان هذا الاختيار معلومًا لدى صاحبه حين أعلن أنه لو خاطب «العامّة بلسان الخاصّة لما فهموا أكثر الخطاب» وبالتالي فلابد من مخاطبتهم بما يقرب من أفهامهم كي لا يقع في ما وقع فيه بعض المتكلمين حين أخرجوا خطابهم «على مخارج ألفاظ المنطقيين والفلسفيين» وعليه تكون مقالة النّعمان في النبوّة هي عين مقالة الفلاسفة وإن كانت بلغة غير لغتهم وباصطلاحات غير اصطلاحاتهم. ولكن إلى أيّ فلسفة ترتدّ هذه المقالة؟ وإلى أي حدّ يبقي الجهاز الاصطلاحي الجديد الذي استنبطه النّعمان من مفردات اللغة القرآنية على أصل المقالة الفلسفي؟

يذهب أغلب الباحثين إلى أن الباطنية في صيغتها الإسماعيلية ترتدّ إلى أصول فيثاغورية، ويرون أنّ أبرز أثر للفيثاغورية في العقائد الباطنية يتجلّى في نظريّة الوسائط، أو الحدود، التي فسّر بها المفكّرون الإسماعيليون مشكلتي الوجود

(1) **اساس التاويل**، ص: 70.

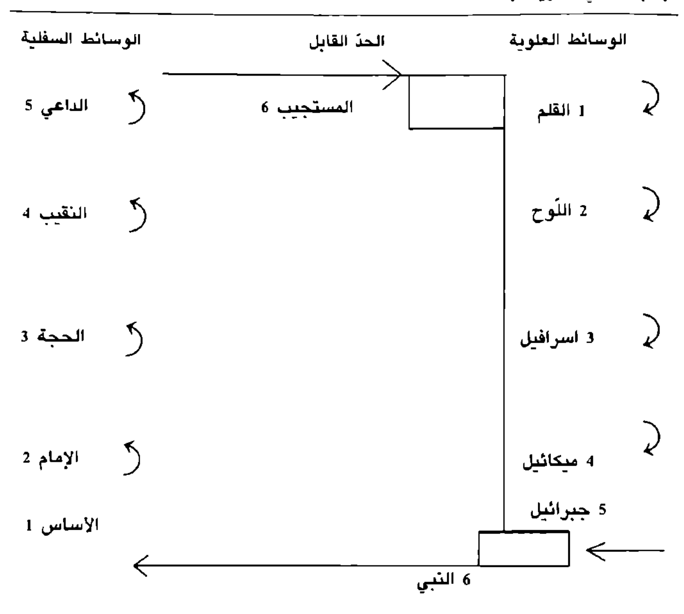
والمعرفة. وما ذكره حسين مروّة بخصوص هذه الجذور الفيثاغورية يغني عن كلّ توسع، فقد أشار هذا الباحث إلى الوسائط التي جعلها الإسماعيليون بين المؤمن ومعبوده أو بين العارف والله، وكيف نقلت هذه الفكرة التصوّف من طور إلى طور. ولكنّ هذا التحليل الابستمولوجي الذي أنجزه حسين مروّة لا يحول دون التفكير في الأشياء التي ميّزت الفكر الإسماعيلي من ذلك التراث الفلسفي الفيثاغوري القديم الذي يعدّ منبعًا من أهمّ منابعه. فمن المتعارف عليه في تاريخ الأفكار والآراء الدينية أنّ الفكرة الدينية لا تموت لأنها تتطور لتأخذ في كل حين صيغة مختلفة عن صيغها السابقة، تمنحها القدرة على معايشة البيئة الثقافية التي انتقلت إليها. كما أن تلك البيئة تحدث في الأفكار والآراء المنقولة إليها تغييرات تجعلها قادرة على الاندماج في قوالبها وأنسقتها الإيديولوجية واللغوية والاجتماعية.

بناء على ذلك يجوز القول إنّ مفكرًا مثل القاضي النّعمان يكون قد منح تلك الأفكار الدينية الفيثاغورية القديمة صيغتها العربية الإسلامية. فإذا كانت نظريّة الوسائط قد عبّرت عنها الفلسفات الفيثاغورية والأفلاطونية بصيغ فلسفية، فقد أعاد النعمان صوغ تلك النظريّة بما يناسب اللغة العربية ومحمولها الديني الإسلامي حين بحث لها من داخل الخطاب القرآني عن شواهد ومسوغات إيديولوجية. وبدل أن نعثر في مؤلفاته عن العقل الأوّل والنفس الكلية وما شابه ذلك من اصطلاحات الفيثاغوريين والأفلوطينيّين، نجده يتكلّم عن القلم واللوح. وقد أفضت هذه العملية بصاحبها إلى اعتبار القرآن، وهو معجزة محمد عند عامّة المسلمين، حلقة من حلقات سلسلة طويلة في تاريخ الفكر الدّيني عمومًا والمعرفة الباطنية خصوصًا، وهي عنده بالتأكيد الحلقة الأرقى التي تسبق لحظة القائم في آخر الزمان حين ينكشف الباطن كلّه.

إن هذه الرؤية، على ما فيها من نزوع إلى المثالية، ترسّخ نزعة تاريخيّة تميل إلى قراءة الخطاب الديني في مختلف صيغه قراءة تسقط عنه كل مظاهر اللامعقول. وتتجلى هذه النزعة بالخصوص في إلحاح النّعمان المستمرّ على أن القرآن قد خاطب العرب بما كانوا يفهمون واستعمل أساليبهم في ضرب الأمثال حتى يقرّب إلى أذهانهم حقائق ما كانوا بقادرين على فهمها لو لم يعبّر عنها بتلك الطريقة. وساق

عددًا هائلًا من الشواهد تؤكّد انغراس الخطاب القرآني في تربته العربية وانتماءه إلى ما يسمّيه اللّسانيون بالبنية النصية السائدة في ذلك العصر. ولم يكن النّعمان يقصد من ذلك كلّه غير الإقناع بأن الحقيقة الدينية واحدة من حيث الباطن متعدّدة من حيث الظّاهر، بمعنى أن الشرائع وإن اختلفت في أحكامها وصيغ تعبيرها فهي مبنيّة في الأصل على مبدإ واحد ويحكمها من الدّاخل نظام واحد. وقد أدّى هذا المنظور بالنّعمان إلى صوغ رؤية غير مألوفة لتاريخ النبوّات تتّسم بما فيها من بحث عن قاعدة شاملة يقدر من خلالها على تفسير ظاهرة النبوّة في التّاريخ الإنساني والكشف عن وظائفها المعرفية والاجتماعية. ولمّا كانت النبوّة في نظر النّعمان حدًّا من حدود المعرفة كما تبيّن سابقًا، كان من المفروض أن يفضي هذا المفهوم إلى ضبط مضامين المعرفة النبوية بعد أن تم ضبط منهج تحصيلها. لقد سبق القول إن النبي يتلقّى المعرفة من الله عبر وسائط متعدّدة أدناها جبريل وأقصاها القلم، ونشير هنا إلى أنّ تلك المعرفة المتحدّرة من القلم أوالعقل الأوّل إنّما هي معرفة تشمل ظواهر الأشياء وبواطنها، لذلك قال النّعمان: «لكل واحد من أولي العزم من الرسل... أصلان لشريعته، أصل في الظّاهر وأصل في الباطن...»[1] أمّا المعرفة بالظّاهر فتشمل الحلال والحرام والقضايا والأحكام، وهي معرفة يختصّ بها النبي الناطق ويورثها من بعده للإمام وهو الذي ينوبه في وظيفة الحكم بين الناس وولاية أمورهم. وأمّا المعرفة بالباطن فتتعلق بأسرار الشريعة ورموزها الخفية، ولا يجوز للنبي أن ينطق بها وعليه أن يودعها لمن هو أهل لها وهو الأساس أو الصامت. ونتبيّن من ذلك أن المعرفة الدينية بنوعيها الظّاهري والباطني معرفة منقولة عبر وسائط علويّة من الله إلى النبيّ وعبر وسائط سفليّة من الناطق إلى الصامت. وتكوّن هذه الوسائط سلسلتين متساويتين في كل واحدة منهما خمس حلقات والحلقة السادسة هي القابل في السلسلتين كما يظهر في الرسم المتالي:

(1) **اساس التاويل**، ص: 33.



ويمكن تلخيص هذا الرسم بقول النّعمان إن: «التأييد يتّصل بالنطقاء من خمسة حدود علوية، ويتصل عنهم بالمستجيبين بواسطة خمسة حدود سفلية... والسادس من الحدين هو القابل»[1] حينئذ يصبح النبيّ الحلقة الرابطة بين عالمي السماء والأرض يتلقّى من الأعلى المعرفة ويوزّعها في الأسفل حسب ترتيب واضح ولا يجوز له بأيّة حال من الأحوال أن يتعدّى حده سفليًا أو علويًا، فمن الجهة العلوية لا يجوز له أن يطلب معرفة ما لا يمكن أن يعرفه وإن فعل ذلك يكون قد تجاوز حدّه من التأييد كما فعل النبيّ آدم حين أكل من الشجرة التي حرم الله في الجنة. ومن الجهة السفلية عليه أن يودع علم الباطن لمن هو أهل له وهو الأساس دون غيره. إنّ هذه القوانين التي تحكم أنظمة المعرفة الدينية في التصوّر الإسماعيلي تجعل الدين مؤسّسة شاملة لإنتاج الحقائق وتوزيعها وفق نظام دقيق يراعي التفاوت بين العقول بل هو أشبه ما يكون

(1) **اساس التاويل**، ص - ص: 70 ـ 71.

بمؤسّسة تعليمية تقوم على التدرج في سلّم المعرفة. ولكنّها مدرسة يستحيل أن يصبح فيها المتعلّم معلمًا إلا في درجات محدودة. إذ يمكن للمستجيب أن يصبح داعيًا أو نقيبًا، ويمكن للحجّة أن يصبح إمامًا أو أساسًا ولكن لا يمكن للإمام أن يكون نبيًّا ولا يمكن للنقيب أن يصبح حجّة لأنّ خلف هذا الترتيب العرفانيّ اصطفاء ربّانيًا يتمثّل في اختيار سلالة بشرية هي في الاعتقاد الشيعيّ عمومًا والإسماعيليّ خصوصًا سلالة مطهّرة يكون منها الأنبياء والأئمّة. ويتجلّى هذا الاعتقاد بالخصوص في إيمان النّعمان القاطع بفضل أهل البيت عن سائر البيوتات العربية وغير العربية، فهم في نظره ورثة الأنبياء ذلك «أن الصّفوة من آدم عليه السلام تنقلت من واحد بعد واحد في ذرّيته حتى استقرّت في نوح ثمّ صارت بعده في ذرّيته، فنقلته كذلك حتى صارت إلى إبراهيم، ثمّ صارت بعده في ذرّيته وانتقلت كذلك إلى الرسول من بعدهم»[1] ويظهر من خلال ما يذكره النّعمان اعتقاده الراسخ في أنّ للنبوة معدنًا شريفًا فضّله الله على سائر المعادن، ولم يكن له الفضل سوى بذلك التأييد الذي يتلقّونه من الحدود العلوية إذ التأييد هو «العلم في الذرية المستخلصة من صلب نوح ومن أقاموه لأسبابهم من ذرّيتهما الباطنية التي هي ذرّية الدين»[2] ولكنّ هذا المعدن الشريف لا يفهم في اعتقاد الباطنية فهمًا ظاهريًا خالصًا، وليست السلالة إذن تناسلًا جسديًا فحسب بل هي سلالة روحانية إذ الأب في الظّاهر هو الوالد وهو في الباطن المعلّم، والابن في الظّاهر هو المولود وهو في الباطن المستفيد من علم معلّمه. هكذا يتداخل المعنيان الظّاهريّ والباطنيّ لتفسير ظاهرة النبوّة وما يتصل بها من مسائل فرعية. والنبيّ، بهذا المعنى الذي أوضحه النّعمان، هو من يتلقّى التأييد - أي العلم - من حدود روحانية علوية ويفيد به شخصًا بعينه هو أساسه أو وصيّه. ولا بدّ لهذا الأساس أن يكون من ذرّيته ظاهرًا وباطنًا أي من نسله ومن تلامذته الذين أشرف على تربيتهم وتأهيلهم لذلك المنصب. فإن تعذّر أن يكون من ولده ولو من قبل الأمّ كحال عيسى وعليّ وجب أن يعود الأمر إلى عقب من سبقه من الأنبياء كحال موسى وعيسى إذ «لم تجر الإمامة في ذرّيتهما من قبل ولادة الصلب لأنّه لا عقب لهما»[3] فرجعت إلى عقب إبراهيم.

---

(1) **اساس التاويل**، ص: 93.

(2) نفسه، ص - ص: 93 ـ 94.

(3) نفسه، ص: 94

هكذا يكون الأنبياء ذريّة بعضها من بعض بالمعنيين الظّاهر والباطن على السواء. وبهذا تكون النبوّة مشروطة بشرطين. شرط أوّل وهو أن يكون النبي سليل بيت مصطفى، وشرط ثان وهو أن يكون مؤيّدًا من قبل حدود علوية روحانية. فيتمّ له بذلك شرف الأصل وشرف العلم. وليس هذا الفهم بغريب عن المجتمعات القديمة التي تقيم مراتبها على أساس النسب فتتوارث العائلات الملك والثروة والعلم والحرفة، ومازال هذا الأمر على حاله في عدد من المجتمعات المعاصرة رغم ما طرأ على الاجتماع الإنساني من تغيرات جذرية، وهو ما يعني أن البنى الذهنية راسخة لا تكاد تتزحزح. ولئن قدّم النّعمان أفكاره عن النبوّة ضمن ما يمكن تسميته بنظريّة المعرفة ذات الأصول الفلسفية الأفلاطونية، فقد انطوت تلك الأفكار على رؤية تاريخيّة شاملة تلخّص فلسفة تاريخ النبوّة في الفكر الإسماعيليّ. وقد قامت هذه الفلسفة عند النّعمان، كما عند غيره من أعلام الباطنية الإسماعيليين، على اعتبار التّاريخ الإنساني مكوّنًا من سبعة أدوار وعلى رأس كل دور نبي ناطق يأتي بشريعة تنسخ في الدور التالي. وتتمثل هذه الأدوار السبعة في النطقاء السبعة أصحاب الشرائع وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم المنتظر في آخر الزمان. ويتألّف كل دور حسب اعتقاد الباطنية من سبع مراحل، وعلى رأس كلّ مرحلة إمام من ذرّية النبي الناطق الذي افتتح ذلك الدور. وتدخل تلك الأدوار السبعة ضمن إطار أشمل يسمّيه الإسماعيلية الكور وهو عبارة عن دورة كونيّة كبرى. وبالعودة إلى ما ذكره جعفر بن منصور اليمن في كتابه أسرار النطقاء ندرك أنّ الإسماعيلية يميزون بين أكوار روحانية مجهولة وكور جسداني معلوم بالنظر والمعاينة. أمّا الأكوار الروحانية المجهولة فهي التي سبقت ظهور الحياة على الأرض وتلك التي ستأتي بعد فناء الأرض ومن عليها. وأمّا الكور الجسداني المعلوم فهذا الذي شهدت فيه الأرض ظهور البشرية عليها وتوالي الشرائع دورًا بعد دور. ويمثّل ظهور الإنسان فيه علامة على آخر المواليد الطبيعية ذلك أن الله كما يقول جعفر بن منصور قد خلق الإنسان «لأجل تمامية هذا العالم الكثيف»[1]

---

(1) جعفر بن منصور اليمن، **سرائر النطقاء**، ص ص: 20 ـ 21

ولكنّ المتفحص في مؤلّفات القاضي النّعمان لا يجد لديه انشغالًا بما يسبق ظهور الإنسان. وإذا كان جعفر بن منصور يميل بوضوح إلى مقالة الفلاسفة الطبيعيين في تفسير نشأة الكون ويرى مثلهم أن ظهور الإنسان إنّما كان حلقة من سلسلة طويلة من الحيوات السابقة، فالقاضي النّعمان لا يأخذ بهذه المقالة، بل لا يصرف الفكر إلى تلك المسائل المتعلقة بالخلق والتكوين ويكتفي في الغالب بالتمييز بين الخلق الجسداني الكثيف والخلق الروحاني اللطيف، فالأوّل يكون بالتولّد الطبيعي ولا يمثل محور اهتمام في فكر النّعمان، والثاني يكون بالتأييد وهو كما سبق أن قلنا علم يستفيده الناطق من الحدود العلوية، وهذا هو مدار اهتمامات النّعمان. إن هذا الفارق الدقيق بين مقالة النّعمان ومقالات من سبقه أو عاصره من أعلام الإسماعيلية أمثال أبي يعقوب السجستاني وجعفر بن منصور وحميد الدين الكرماني يعني بالنسبة إلينا أنّ القاضي النّعمان كان حريصًا في مؤلفاته على إعادة صوغ الفكر الإسلامي ذي النزعة الفلسفية الظّاهرة ضمن قالب فكريّ دينيّ عربيّ عملًا على المناسبة بين أجهزة الدولة الأيديولوجية من ناحية والواقع الثقافي الذي ظهرت فيه تلك الدولة من ناحية أخرى، ذلك أن العقائد والأحكام إنما هي في الغالب نتيجة تفاعل مستمرّ بين عناصر الواقع الاجتماعي والسياسي، وعناصر الموروث الثقافي من جهة أخرى.

بعد هذه الملاحظات التي قصدنا من خلالها الكشف عن منزلة النّعمان في تاريخ الفكر الإسماعيلي نعود إلى نظريّته في تاريخ النبوّة لنبيّن خصائص دور آدم إذ هو في اعتقادنا أساس موقف النّعمان من النبوّة. ينطلق القاضي النّعمان في تحليل دور آدم من التمييز بين خلق جسداني وخلق روحاني ويظهر من تتبّع ما قاله في هذا الشأن أن الخلق الأوّل موضوع غير مفكر فيه ولا يمثّل للنعمان مسألة تستحقّ النظر والتفكير. ومن هذا الانصراف عن التفكير في كيفيّة خلق آدم خلقًا جسديًا ندرك حرصه على تفادي كلّ ما من شأنه أن يجرّه إلى الخوض في المسائل «التشكونية» لما تنطوي عليه من أفكار قد تؤدّي إلى الأخذ بمقالة الفلاسفة الطبيعيين، أو الأخذ بمقالات غيرهم من الفلاسفة الإلهيين. وقد انقاد معاصروه من أعلام الإسماعيلية إمّا إلى هذا الفريق كجعفر بن منصور اليمن حين فسّر ظهور الإنسان على وجه الأرض بما تناقلته الكتب عن الحكماء والفلاسفة الطبيعيين، أو إلى ذلك الفريق كحميد

الدين الكرماني حين استلهم النظريّة الأفلوطينيّة في الفيض وأعاد صوغها في ما سمّاه بالإبداع[1] أمّا النّعمان فقد اختار إزاء هذه المسألة حلّ المجاوزة فأسقط من اهتمامه كل ما يمتّ إليها بصلة وانصرف إلى التفكير في المعنى الباطني للخلق وهو الذي يسميه الخلق الثاني الذي هو خلق العلم[2] إنّ هذا الخلق الثاني هو عند النّعمان بداية تاريخ النبوّة بما هي حدّ من حدود المعرفة. وبالتالي فقد كانت معرفة آدم على مرحلتين مرحلة أولى لم يكن له فيها من العلم غير العلم الظّاهر الكثيف الجسداني، وهو علم يُنال بالتعليم ويناط بالتكليف، وهذا العلم لا يجعل صاحبه متميّزًا من غيره إذ يحصل أن يستفاد بالدربة والمران. أمّا المرحلة الثانية فقد استحق فيها آدم أن يرتقي إلى حدّ النبوّة بفضل ذلك التأييد الذي اتّصل به. ولكن اللافت للانتباه في هذا التحليل الذي يورده النّعمان ذلك التفاضل الذي يجريه بين آدم من جهة والملائكة من جهة أخرى. فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ الملائكة في منظور النّعمان كائنات لطيفة وعلمها علم لطيف غير كثيف، ولكن النّعمان في سياق حديثه عن نبوّة آدم يميل إلى القول إنّ الله قد أراد بخلق آدم خلقًا ثانيًا أن ينصبه إمامًا ويقيمه على الملائكة ليأخذوا منه ويبلغوا عنه أهل الأرض وهذا يعني أن مرتبة آدم النبي أعلى درجة من مرتبة الملائكة. فممّ أتته هذه الفضيلة؟ إذا علمنا أن النبوّة حدّ من حدود المعرفة فلا بدّ أن تكون فضيلة النبي آدم على الملائكة فضيلة معرفيّة، وقد يتبادر إلى الأذهان أن آدم يفضل الملائكة بما لديه من علمين علم ظاهر منطقي طبيعيّ وعلم باطن لطيف روحاني، ولكنّ هذا الفهم غير وارد في منظور النّعمان لأنّ إبليس كما يقول النعمان ظل يفخر على آدم قبل التأييد بعلمه اللطيف ويسخر من علمه الكثيف الظّاهر، ولتفكيك هذه المسألة لا بدّ من الإشارة إلى أن الملائكة في تقسيم النّعمان أصناف منهم الملائكة الرسل ذوو الأجنحة ومنهم الملائكة الأصول أمثال ميكائيل وإسرافيل وجبرائيل. وبالتالي فإنّ الملائكة الذين جعل لهم الله آدم إمامًا عليهم وأمرهم بالسجود له إنما هم الملائكة الرسل الذين سيبلغون عنه أهل الأرض ومنهم إبليس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تكون فضيلة آدم على

(1) راجع حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**.

(2) **أساس التاويل**، ص: 54.

الملائكة فضيلة عمليّة لأنّ آدم بما له من علم ظاهريّ منطقيّ طبيعيّ يوجب التكليف يكون قد شرف عن الملائكة لأنّ علمهم روحاني لطيف لا يرتبط بالأعمال وإنما هو علم بلا عمل ولا تكليف»[1] وبهذا يكون النبيّ آدم في اعتقاد النّعمان قد نشأ أوّل الأمر على العلم الظّاهر الطبيعي الكثيف ثمّ ارتقى بالتأييد لينال علمًا لطيفًا روحانيًا سيكون بفضله إمامًا على الملائكة يبلغون عنه أهل الأرض. وهنا بالذات نتفطّن إلى ما يضمره النّعمان بخصوص نشأة الإنسان وظهوره على الأرض. فحين يكون آدم نبيًّا يبلغ عنه الملائكة أهل الأرض يكون هو نفسه واحدًا من أهل تلك الأرض بها خلق الخلق الأوّل وعليها اكتسب العلم الظّاهر وفيها صار نبيًّا صاحب شريعة. إن النّعمان كما أسلفنا لا ينصرف بتفكيره إلى الانشغال بنظريّة الخلق ونشأة الكون كما يفعل غيره من أعلام الإسماعيلية لأنه منصرف إلى التفكير في تاريخ النبوّة بما هو جزء من تاريخ المعرفة. وضمن هذا التاريخ الذي يسعى إلى بيانه يشرح النّعمان مسألتي الجنة وخلق حوّاء. فالجنة إن هي إلاّ «حدود الرسل من التأييد فمن دونهم إلى النقباء»[2] وحوّاء إنّما هي عوض عن إبليس الذي كان مؤهّلًا لأن يكون حجّة آدم «ولكنّ الله تعالى عوّض على آدم حواء بدلًا من إبليس» بعد أن أخرجه من حدّ التأييد وانقطع عنه الاتصال بالحدود العلويّة حين حكم عليه باللعنة.

وفضلًا عن هذا وذاك يشير النّعمان في سياق حديثه عن آدم وكيف أخرج من الجنة إلى أن تاب عليه الله، إلى أن التأييد الذي كان يلقاه آدم من الله كان في البدء دون وسائط لأنّ آدم كان أوّل مرة في «حدّ التّأويل بلا حجاب»[3] ولمّا تعدّى حدّه «أهبطه وحوّاء معه من حدود التأويل بلا حجاب فصار ما كان يتّصل به من المّادة يتنزّل عليه من الحدود الروحانية العلوية»[4] وما نلاحظه من خلال هذه الإشارة أن النّعمان يميّز في تاريخ النبوّة بين لحظتين، لحظة أولى كان النبيّ يتلقّى فيها الوحي من الله دون وسائط، ولحظة ثانية أصبح الوحي فيها يتنزّل على النبيّ عبر وسائط. واللحظة الأولى تكاد تكون لحظة خاطفة سرعان ما اختفت مع آدم مباشرة بعد أن

(1) **اساس التاويل**، ص: 54.
(2) نفسه، ص: 59.
(3) نفسه، ص: 70.
(4) نفسه، ص: 70.

تعدّى حدود التأويل بلا حجاب. أمّا اللحظة الثانية فهي التي استمرت على امتداد تاريخ النبوّة وما من نبيّ بعد آدم إلاّ ويتنزّل عليه الوحي عبر تلك الوسائط التي يشير إليها الحديث المأثور عن النبي محمّد وكيف أن التأييد أصبح «يتصل بالنطقاء من خمسة حدود علوية»

وانطلاقًا من هذه الإشارة التي أوردها النّعمان في سياق تأويله لقصة آدم كما رويت في القرآن يمكن أن نعتبر أن فضل آدم النبي كان في البدء على الملائكة كلّهم ثمّ صار بعد ذلك فضلًا على بعضهم كما أسلفنا القول. ولولا ذلك الخطأ الذي اقترفه آدم حين تجاوز هو وحجّته حوّاء حدود التأويل بلا حجاب لما ظهرت تلك الوسائط بينه وبين الله ولظل التأييد يأتيه من الله مباشرة وهو ما يعني أن اللحظة البدئية في تاريخ النبوّة حسب تصوّر النّعمان إنما هي لحظة كانت فيها المعرفة تحصل تلقائيًا ودونما حاجة إلى معلّم أو وسيط، ثمّ صارت بعد ذلك معرفة لا تنال إلا عبر المعلّم والوسيط. ألا يعني هذا أن النّعمان، وهو يحلّل تاريخ النبوّة باعتبارها شكلًا من أشكال المعرفة، إنما يكشف عن مجمل مسارات المعرفة الإنسانية وكيف تتحول تلك المعرفة إلى مادّة لا يمكن إنتاجها أو توزيعها إلاّ ضمن أطر مخصّصة؟ أو لا يعني ذلك أيضًا أن نظريّة المعرفة كما تتجلّى من خلال نظريّة النبوّة في فكر النّعمان لا تكاد تختلف في شيء عمّا كان يروج في الفلسفة الأفلاطونية، وكلّ ما فعله النّعمان هو أن أعاد صوغ الفكرة الأفلاطونية في قالب عربي قرآني حين وجد لها داخل القصص القرآني ما يصلح أن يكون جهازًا مفاهيميًا ملائمًا؟ نقول ذلك دون أن يقود التحليل إلى تلك القراءات التاريخية التقليدية التي بحثت لمجمل منتجات الحضارة العربية الإسلامية الفكرية والروحيّة عن منابت أجنبية يونانية حينًا وفارسية أحيانًا، لأنّ المبدأ الذي ننطلق منه في قراءة فكر النّعمان خصوصًا والفكر الإسماعيليّ عمومًا هو أنّ الأفكار لا ترتدّ إلى نماذج وأصول سابقة ولا يتولّد بعضها من بعض وإنما تنشأ داخل تشكيلة خطابية معيّنة وقد تنتقل منها إلى تشكيلة خطابية أخرى دون أن يلحقها تغيير، تمامًا كما يوضّح ذلك ميشال فوكو في كتابه «حفريات المعرفة» حين أثبت أنّ حلول تشكيلة خطابية محلّ أخرى لا يعني بالضرورة «أنّ عالمًا بكامله من الموضوعات والعبارات والمفاهيم والاختيارات النظرية الجديدة انبجس بكلّ قواه... تامّ النّظام والترتيب... بل... إنّ تحوّلًا عامًّا طرأ على العلاقات دون أن يصيب بالضرورة كلّ العناصر. وأنّ العبارات أمست تخضع لقواعد تكوين جديدة لا يعني أنّ سائر الموضوعات والمفاهيم والاختيارات النظرية قد اختفت... إذ

من الممكن أن يبقى عنصر من بين تلك العناصر أو يبقى بعضها متماثلا، حينئذ نعثر على ظواهر من النوع التّالي عناصر تبقى محافظة على هويّتها عبر وضعيات مختلفة ويظلّ شكلها ومضمونها ثابتين لكنّ تشكيلاتها تكون متغايرة... فبعض العناصر التي تنشأ وتتحوّل وتنتظم داخل تشكيلة خطابية لتستقرّ بها في الأخير قد توجد داخل تشكيلة أخرى... كما تعاود بعض العناصر الظهور من جديد بعد مضي مدّة معيّنة على إهمالها أو حتىّ إبطالها»[1] وبالتّالي فالقول بأنّ النّعمان قد أعاد صوغ الفكرة الأفلاطونيّة القديمة بشأن المعرفة في قالب عربيّ قرآنيّ لا يعني أنّ مفكّري الإسماعيلية، ومنهم النّعمان، كانوا متأثّرين بالفلسفة الأفلاطونيّة بل يعني أنّ الفكرة الأفلاطونيّة قد انتقلت من التشكيلة الخطابية التي استقرّت فيها لتأخذ مكانًا ضمن التشكلية الخطابيّة العربيّة الإسلاميّة دون أن يصيبها تغيير في محتواها وإن تغيّرت صيغة التعبير عنها وتغيّر الموضوع الذي ظهرت فيه وتغيّر الاختيار النظري الذّي أوجب استدعاءها.

❀ ❀ ❀

كان قصدنا من هذا الفصل أن نعرض المقدّمات التي رتّب عليها النّعمان قوله في الإمامة، فتمّ إبراز مقالته في التّوحيد والنبوّة. وقد حرصنا في تحليل تلك المقالة على بيان الخصائص التّي ميّزت موقف النّعمان من غيره من مواقف بعض المفكّرين الإسماعيليّين. وأشرنا بالخصوص إلى تميّز طريقته في تناول مسألة الذّات والصفات حين اختار ذلك الحلّ الوسط بين الصّفاتية والمعطّلة. وهذا أمر توسّعنا في بيانه ولخّصه هنري كوربان حين أشار في معرض حديثه عن التّوحيد الإسماعيلي إلى فكرتين إحداهما أنّ الإسماعيلية قد حرصت على تفادي الوقوع في مأزقي التّعطيل والتّشبيه. والثانية أنّ المدخل الرئيسي لفهم التّوحيد في صيغته الإسماعيلية إنّما هو نظريّة الحدود[2]

---

(1) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1986، ص ـ ص: 165 ـ 166. وتتألّف التشكيلة الخطابية عند فوكو من أربعة عناصر وهي الموضوعات والصيغ التعبيرية والمفاهيم والاختيارات النظريّة.

(2) Corbin Henri, **L'islam, in: Histoire de la philosophie**, Gallimard, 1979, Tome1, p-p 1085-1102.

وقد تبيّن، سواء في تحليل مقالة النّعمان في التّوحيد أو في تحليل مقالته في النبوّة، أنّ ميزة هذا المفكّر الإسماعيلي تكمن في سعيه إلى صوغ العقائد الباطنيّة في قالب عربيّ إسلاميّ يلائم الواقع الثقافي والسّياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه الدّولة الفاطميّة. وهذا ما جعلنا نعتبر مشروع النّعمان الفكري يتلخّص في نقطتين جوهريّتين وهما العمل على تمهيد أساس عقائدي يجعل الدّولة الفاطميّة أكثر انسجامًا مع الواقع الفكري والسّياسي الذّي نشأت فيه دون أن تكون غريبة عنه أو منخرطة فيه، ثمّ العمل على إعادة صوغ العقائد الباطنيّة في قالب عربي إسلامي دون أن تفقد الصّلة بمراجعها الفلسفيّة والدّينيّة غير العربيّة. وبهذين الهدفين يكون النّعمان قد وثّق العلاقة بين النظري والعملي، والفكري والسّياسي، والمحلّي والعالميّ.

الفصل الثاني

حدّ الإمـــامة

بعد أن تولينا في الفصل السابق التمهيد لنظريّة القاضي النّعمان في الإمامة بتحليل المقدمات التي رُتبت عليها، نتولّى في هذا الفصل تحليل مقالته في حدّ الإمامة بالنظر في مفهومها عنده وما يميّز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم الشائعة في الفكر الإسلاميّ القديم.

1 ـ المصطلح

قبل الدخول في تفصيلات الحدّ الذي يمكن أن نستخرجه من أقوال النّعمان في موضوع الإمامة نشير بادئ ذي بدء إلى أن النّعمان لم يضع في مصنّفاته حدًّا للإمامة إذ لم يعرّف بها ولم يحلّل أشكالها بالطريقة المعهودة في مصنّفات المتكلّمين والفقهاء. ومن هذا الغياب المطلق لأيّ نزعة إلى التعريف ووضع الحدود يمكن أن نقول إنّ طريقة النّعمان في التصنيف والتأليف تختلف اختلافًا جذريًّا عن طريقة المتكلمين والأصوليّين والمتفلسفة، وهذا واضح بيّن في إعلانه الصريح وما تضمّنه من دعوة إلى العدول عن لغة المتكلمين والمناطقة في معالجة مسائل الدين وأصوله سواء في ذلك ما تعلّق بموضوع الإمامة أو بمواضيع أخرى مثل التّوحيد والنبوّة والتأويل. وفي هذا العدول نفسه ما يقود إلى اعتبار النّعمان مفكّرًا نزّاعًا إلى احتذاء أوائل المصنفين في تاريخ الإسلام والتزام منهجهم القائم أساسًا على الرواية والجمع والتدوين. وقد يكون لهذا الاختيار أكثر من تفسير فمن جهة أولى اختار النّعمان هذه الطريقة حرصًا منه على مخاطبة العامّة بما يفهمون كما صرّح بذلك في أوائل كتابه «أساس التأويل» وقد أشرنا إلى ذلك في فقرات سابقة، ومن جهة ثانية يعود هذا الاختيار إلى موقع النّعمان باعتباره مفكر الدولة الفاطمية، فقد حتّم عليه دوره في بدايات تشكّل الدولة أن يكوّن بأمر من الأئمّة مرجعية فقهية وعقائديّة تستند إليها مؤسّسات تلك الدولة وخصوصًا منها مؤسّسة القضاء، فالقضاء بحكم كونه مؤسّسة

لتنفيذ أحكام الشريعة والفصل بين الناس بما يوجبه الشرع، يستوجب حتمًا مدوّنة تجمع مجمل آراء أهل البيت وتكون منطلقًا لسنّ الأحكام وفضّ النزاعات. إنّ مطلب النّعمان إذن مطلب عمليّ بالدرجة الأوّلى، ولا يحتاج هذا المطلب إلى تنظير وتقعيد بقدر ما يحتاج إلى أحكام وأوامر ونواه ترتّب حياة الناس على ضوء ما يراه الشرع. والنّعمان بصفته قاضيًا لا متكلّمًا أو فيلسوفًا لا بدّ من أن يحرص على توفير أدوات عمله الأساسيّة لتسهيل مهمّته الخاصّة ومهمّة من كلّف بالإشراف عليهم بصفته قاضي قضاة الدولة بعد ذلك. ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول إنّ لحظة النّعمان في تاريخ الفكر الإسماعيليّ هي لحظة التدوين الخاصّة بهذا المذهب، ولم يتسنّ لها أن تكتمل وتبنى على قواعد منظمة حتى تحوّل المذهب من دور الستر إلى دور الظهور أو حتّى تحوّلت الدّعوة إلى دولة. فالدّعوة حين تتحوّل إلى دولة يتّسع مجال نفوذها وتمتدّ سلطتها لتشمل عامّة الناس بعد أن كانت مقصورة على المستجيبين دون غيرهم. وفي عامّة الناس طبعًا المسلمون وغير المسلمين والشيعة وغير الشيعة من المذاهب الأخرى، والإسماعيليّون وغير الإسماعيليين من الشيعة. وكلّ هؤلاء يفترض أن تتمّ سياستهم باسم الشريعة الإسلامية لا كما يتصوّرها المذهب بل كما يراها جميع من ينتمي إلى الأمّة، وهذا يعني ضرورة البحث عن ذلك الحدّ الأدنى المشترك الذي يؤلّف بين مختلف شرائح المجتمع وطوائفه. وتتجلّى هذه النزعة إلى تأسيس حدّ أدنى مشترك يضمن للدولة الناشئة قدرًا كبيرًا من الاستقرار والاستمرارية في الاسم الذي يجب أن تتسمّ به العلاقة بينها وبين محكوميها. وفي هذا السياق تحديدًا تستوقفنا مسألة المصطلح الذي اختاره النّعمان للحديث في موضوع «الإمامة»، فإذا كان الشائع في مصنّفات المفكّرين القدامى مهما كانت مدارسهم الكلاميّة استعمال مفردة «الإمامة» للحديث عن الحكم في الإسلام من جهة شكله ووظيفته وصفات المتصدّي له، فإنّ مفردة أخرى تكاد تكون مرادفًا لها ولكنّها غالبًا ما تستعمل في مجال آخر غير مجال الكلام وهي مفردة «الخلافة»، فهذه المفردة الثانية لا تكاد تظهر في غير مصنّفات المؤرّخين. ومن هذا الفارق بين المجالين الكلامي من جهة والتّاريخيّ من جهة أخرى ندرك أنّ عبارة «الإمامة» هي عبارة كلاميّة يدعو استعمالها إلى ضرورة القول في جملة من المسائل لخّصها نصير الدين الطوسي في ما سماه الأسئلة الخمس وهي «ما وهل ولم وكيف ومن»، لأنّ «الكلام في الإمامة مبنيّ على خمس مسائل وهي ما وهل ولم وكيف ومن... وهذا الترتيب هو الصحيح...»[1] والظّاهر

(1) نصير الدين الطوسي، رسالة في الإمامة (ضمن **تلخيص المحصّل**) ص ـ ص 425 ـ 426.

من هذه الأسئلة أنّ عناية المصنّف في الإمامة وهو المتكلم، تنصرف إلى التفكير في أمور الحكم من وجهة نظر مثالية. أمّا مصطلح الخلافة الذي اختصّ باستعماله المؤرّخون فقد ضبط للخطاب موضوعًا آخر يوازي الموضوع السابق ولا يتقاطع معه، ذلك أنّ المؤرّخين لا يعنيهم المثال بقدر ما يعنيهم الواقع، وبالتالي فالقول في الخلافة هو قول في تاريخ الحكم في الإسلام كيف تشكّل وكيف تطوّر واكتسب مؤسّساته. ومن هنا ندرك أن المتكلّمين في الإمامة ينحون إلى التنظير والتفكير في «ما يجب أن يكون» بخلاف المؤرّخين الذين ينحون إلى رصد ما كان من ممارسات تاريخيّة.

أمّا القاضي النّعمان فقد أعرض عن هاتين المفردتين الشائعتين في الخطاب العربي الإسلامي وخصوصًا منه الخطابين الكلامي والتّاريخي ليستبدلهما بمفردة أخرى وهي مفردة «الولاية» ويظهر هذا الاستبدال بوضوح في ترجمة الكتاب الأوّل من دعائم الإسلام وهي «كتاب الولاية» كما يظهر في كتابه «أساس التأويل» حين شرع في تأويل الدعائم قائلًا: «ذكرنا قبل هذا تأويل الإيمان والإسلام وهو ابتداء أبواب دعائم الإسلام الذي شرطنا بسط تأويل ما فيه في هذا الكتاب ويتلوه باب الولاية للرّسل ولأولي الأمر...»[1] وأوّل ما يتبادر إلى الذهن من هذه العبارة، أي الولاية، أنّ القاضي النّعمان ترك عبارة المؤرّخين (الخلافة) وعبارة المتكلمين (الإمامة) ليعمد إلى عبارة أخرى راجت بين المتصوّفة (الولاية)، ذلك أنّ الشائع هو أنّ الحديث عن الولاية في الخطاب العربيّ الإسلاميّ إنما يعني تحديدًا الخوض في مسائل التصوّف. وقد يجد الذهن المنصرف إلى هذا المعنى مبرّرًا فيفسّر ذلك بما بين التصوّف والتشيّع من روابط فكريّة وسياسيّة، وبما بين التصوّف والتشيّع الإسماعيليّ خصوصًا من تشابك في الجهاز المفاهيمي كما بيّن ذلك بوضوح محمد عابد الجابري وحسين مروّة[2] ولكنّ العودة إلى معنى هذه العبارة في الخطاب الصوفيّ تجعلنا نحترز من ذلك الفهم لما بين المعنى الإسماعيليّ الذي أراده النّعمان والمعنى الصوفيّ المتداول في مصنّفات المتصوّفة من تباعد في موضوع الولاية ومعناها. وهذا من شأنه أن يدعونا إلى ضرورة النظر في مختلف دلالات هذه العبارة التي وقع

(1) **أساس التّأويل**، ص: 50.

(2) راجع: محمّد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، القسم الثاني: العرفان. وانظر أيضًا: حسين مروّة، **النزعات المادّية ...**، ص: 229 وما بعدها

اختيار النّعمان عليها دون غيرها من العبارات الشائعة في الخطاب العربيّ الإسلاميّ. ويمكن أن نحصر تلك الدلالات في الدلالة اللغويّة الأصليّة، والدلالة الصوفيّة. فأيّ معنى لعبارة الولاية في هذه المجالات؟ وأيّ دلالة هي الأقرب إلى ما يقصده النّعمان من الولاية؟

1 ـ 1 ـ الدلالة اللغوية

كان من المفترض أن نبحث عن الدلالة اللغوية لمفردة الولاية في كتاب الزينة للمفكّر الإسماعيلي أبي حاتم الرازي، ولكنّ هذا المعجم الإسماعيلي الفريد لم يكتب له أن يصلنا كاملًا. فالمطّلع على مقدّمة المؤلف يجد وعدًا بشرح عدد هام من المفردات الإسلامية من بينها مفردة الولاية، وذلك ما صرّح به أبو حاتم في قوله «هذا كتاب فيه معاني أسماءٍ واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية يحتاج الفقهاء إلى معرفتها... ألّفناه من ألفاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللّغة وأصحاب الحديث والمعاني... وبدأنا فيه بذكر فضل لغة العرب... وذكرنا فضيلة الشعر... ثمّ ذكرنا بعد ذلك معاني أسماء الله... ثمّ معاني أسماء تذكر باللغة العربية ممّا هي في العالم وممّا جاءت في الشريعة مثل الأمر والخلق والقدر والقضاء... ومعنى الروح والنفس والعقل... ومعنى الوليّ والمولى والولاية والموالاة والآل...»[1] ولكنّ المطّلع على مجمل ما ورد في الكتاب من موادّ لغوية لا يعثر على شرح لمفردة الولاية وما يتعلق بها من مفردات مجاورة لها في الاشتقاق والدلالة. ولعلّ ذلك يعود إلى ضياع القسم الأوفر من هذه الموسوعة شأنها في ذلك شأن عدد كثير من مصنّفات القدامى، أو يعود إلى كون المصنّف لم يستوف في تأليفه جميع ما عزم على شرحه وبيانه. ومهما يكن من أمر فالمطّلع على ما وصل من كتاب الزينة يلاحظ اعتماد أبي حاتم فيه على مشاهير اللغويّين العرب أمثال أبي الأسود الدؤلي ويحيى ابن يعمر العدواني وعبد الله بن أبي إسحاق وأبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب والخليل بن أحمد وسيبويه والأخفش. وهؤلاء جميعًا هم «الأئمّة في هذا الشأن» كما يقول أبو حاتم[2] ومن هذا المنطلق يجوز لنا أن نستقصي دلالة الولاية اللغوية

(1) أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازي، كتاب الزّينة، تحقيق حسين الهمداني، الجزء1، ص - ص: 56 ـ 57.
(2) نفسه، ص: 75.

بالعودة إلى المعاجم العربية القديمة، نقول ذلك ونحن مقتنعون بأن ما يمكن أن يكون أبو حاتم قد ذكره في شأن الولاية وما جاورها من مفردات هو نفسه ما أورده اللغويون العرب القدامى في معاجمهم المشهورة. وممّا يقوي هذا الاقتناع ويزيده رسوخًا في الأذهان أنّ القاضي النّعمان نفسه يعمد في الكثير من الأحيان إلى أصل الدلالة اللغوية لتخريج معنى من المعاني وبيان رجحانه على غيره كما سنبيّن ذلك في موضعه.

وبالعودة إلى تلك المعاجم نجد لمفردة الولاية ومشتقّاتها عددًا من المعاني المتقاربة تنخرط كلّها في حقل دلاليّ واحد يمكن أن نسميّه حقلًا اجتماعيًّا سياسيًّا. فقد جاء في لسان العرب قوله «الولاية بالفتح في النّسب والنصرة والعتق، والولاية بالكسر في الإمارة»[1] والمفردتان عند سيبويه متماثلتان في الدلالة مختلفتان في الصيغة الصرفية ذلك أن «الولاية بالفتح المصدر والولاية بالكسر الاسم مثل الإمارة... لأنه اسم لما تولّيته وقمت به فإذا أرادوا المصدر فتحوا...»[2] ونتبيّن من هاتين الإشارتين أنّ الوَلاية مفردة وضعت للتعبير عن جملة من العلاقات الاجتماعية التي تربط الناس بعضهم ببعض فتكون بينهم مودّة ونصرة. ويتّضح هذا المعنى في ما أجمعت المعاجم القديمة على ذكره وردّدته بصيغ مختلفة حينًا متماثلة أحيانًا. فقد جاء في صحاح الجوهري قوله: «الوَلْيُ القرب والدنوّ... والوَلِيّ ضدّ العدوّ... والمولى. المعتِق والمعتَق وابن العمّ والناصر والجار. والوَليّ الصّهر...»[3] ولا يختلف الفيروز آبادي في قاموسه المحيط عن صاحب الصّحاح ولكن في ما أورده شيء من التفصيل، فقد ذكر أنّ «المولى المالك والعبد والمعتق والصاحب والقريب كابن العمّ ونحوه، والجار والحليف والابن والعمّ والنزيل والشريك وابن الأخت، والوليّ الرب والناصر والمنعم عليه والمحبّ والتابع والصّهر...»[4] ولخّص الأنباري في أضداده كلّ هذه المعاني فقال عن المولى هو الوليّ وابن العم والحليف والجار والصهر[5] والمتمعّن

(1) جمال الدّين بن منظور، **لسان العرب**، أعاد بناءه يوسف الخيّاط، المجلّد الثالث، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.

(2) نقله إسماعيل بن حمّاد الجوهري في **الصّحاح**، الجزء6، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العربي، مصر، د.ت.

(3) الجوهري، **الصحاح**، مادّة (و ـ ل ـ ي).

(4) مجد الدّين الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار المأمون، مصر، 1938، ط4، ج4.

(5) محمّد بن القاسم الأنباري النّحوي، **كتاب الأضداد**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنّشر، الكويت، 1960، ص: 46 وما بعدها.

في مجمل هذه المعاني المتعلقة بمفردة الوَلاية يمكن أن يميّز صنفين من العلاقات بين الأفراد والجماعات وهما علاقات القرابة الحقيقيّة ويدخل تحت هذا الصنف العمّ وابن العمّ وابن الأخت والصهر والأخ والابن والعصبات كلها كما يقول صاحب اللسان، وعلاقات القرابة الرمزية ويدخل تحت هذا الصنف الحليف والجار والنزيل والشريك والتابع والمحب والصاحب والناصر والمنعم والمعتق. وبهذين الصنفين من علاقات القرابة المادية والرمزية تكون الولاية شبكة من العلاقات بين الأفراد والجماعات غايتها الأساسية ضمان التناصر ضدّ العدوّ وتقاسم العزّة والمناعة. نقول ذلك لأنّ اللغويين قد خصّوا الوَلاية بالنصرة فجمعوا بينهما وهذا ما يتّضح في قول أبي هلال العسكري: «الفرق بين الولاية بفتح الواو والنصرة أنّ الولاية النصرة لمحبّة المنصور لا للرياء والسمعة لأنها تضاد العداوة، والنصرة تكون على الوجهين»[1] أمّا الوِلاية بالواو المكسورة فهي الإمارة والخطّة والسلطان. وهذا ما تكرّر ذكره في اللّسان والصّحاح والقاموس المحيط. أمّا أبو هلال العسكري فقد عمّق هذه المعاني حين قال في تفريقه بين الوِلاية والعمالة: «كلّ من ولي شيئًا من عمل السلطان فهو وال. فالقاضي وال والأمير وال والعامل وال»[2] بهذا تكون الوِلاية مفردة وضعت للتعبير عن معان سياسية سلطانية تشمل كلّ الخطط فالإمارة وهي قيادة سرايا المقاتلين ولاية، والقضاء ولاية وجمع الصدقات وسائر الأموال ولاية... حينئذ تصبح هذه المفردة متّسعة لتشمل جميع وظائف الدولة. وإذا كانت الوَلاية تعبيرًا عن علاقات القرابة المادية والرمزية بين الأفراد والجماعات الهادفة إلى تقاسم العزة والمناعة، فالوِلاية تعبير عن علاقات القوّة المادية والرمزية بين السلطان من جهة ورعيّته من جهة أخرى، بل هي أداة تنفيذ السلطان. فبواسطة الأمير والقاضي والعامل ومن في معناهم ينفذ الأمر. ولعلّ هذا المعنى السياسي هو الذي فهمه المفسّرون، فقد ذكر الشافعي أن أهل العلم وغير واحد من المفسرين أخبره بأنّ أولي الأمر في قوله تعالى في ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[3] هم أمراء سرايا رسول الله لأنّ «كلّ من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضًا

(1) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة لبنان، ص 184.
(2) نفسه، ص: 183.
(3) سورة النساء، الآية. 59.

طاعة الإمارة... فلمّا دانت لرسول الله بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمّرهم رسول الله»[1] وتتبيّن من خلال هذا الخبر أنّ الوِلاية إنما هي ولاية أمر، بما في الأمر من معاني الإلزام والاستعلاء، وأنّ العرب على عهد النبي كانوا يأنفون من طاعة الإمارة، وهم وإن أطاعوا النبي ودانوا له رفضوا من طاعة الأمراء ورأوا أن تكون الطاعة لله ورسوله دون غيرهما لما في الإمارة من استعلاء وقوة وإلزام. وحين يأبى العرب طاعة الإمارة ويرضون بطاعة الله ورسوله يكونون قد وقفوا على جوهر مسألة السلطة في الإسلام. فقد أحسّوا منذ البداية بأنّ هذا الدين سينقلهم من طور لا مجال فيه لطاعة الإمارة إلى طور سيكونون فيه ملزمين بطاعة الإمارة بعد طاعة الله وطاعة الرسول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينطوي موقف العرب من طاعة أمراء السرايا على بذور تصوّر للسلطة ولمن تكون فيهم. فهم حين رضوا بطاعة الله وطاعة رسوله ورفضوا طاعة الأمراء كانوا يعتقدون أنّ السلطان لا يكون فيهم لمن هو غيرهم، لماعرفوا به من «الغلظة والأنفة وبُعد الهمّة والمنافسة» وبالتالي يصبح الموقف من الإمارة موقفًا من كلّ سلطان يزعهم من خارج أنفسهم فلا يشعرون بانفصال السلطان عنهم كما وضّح ذلك ابن خلدون حين ذهب إلى «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو وَلاية... فإذا كان الدين بالنبوّة أو الوَلاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة...»[2] وفي ما ذهب إليه ابن خلدون مماثلة بين النبوّة والوَلاية فبهذه أو بتلك يكون الوازع للعرب من أنفسهم ذلك أن النبيّ والوليّ يعملان على تهذيب أخلاق الكبر والأنفة والغلظة ويدعوان إلى ترك مذمومات الأخلاق والأخذ بمحموداتها دون إكراه ولا قسر كما وضّح ذلك ابن خلدون.

هكذا تكون مفردة الولاية في أصل دلالتها اللغوية عبارة تتشابك فيها المعاني الأخلاقية والمعاني السياسية، وتكشف عن صنفين من العلاقات الاجتماعية أحدهما مقبول وهو الذي عبّرت عنه الوَلاية والآخر مرفوض وهو الذي عبّرت عنه الوِلاية. فالولاية حين تكون قرابة وصداقة وتحالفًا ومحبّة ومودّة بقصد النصرة على العدوّ

(1) محمّد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، د - ت، ص: 80.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدّمة**، تقديم جمعة شيخة، الدار التونسية للنشر، 1984، ج ا، ص: 199.

تكون مطلوبة، وحين تكون إمارة وسلطانًا وأمرًا واستعلاء تكون مرفوضة. وإذا كان القاضي النّعمان لم يفصح في ترجمة كتاب الولاية إن كان يقصد فتح الواو أو كسرها، فإنّ محقق الدعائم عمد إلى رسم الحركتين معًا وعيًا منه بجملة الفوارق بين العبارتين كما أوضحنا وبناء على تمييز يقول إنّ الولاية بالواو المكسورة تكون في السلطان والولاية بالواو المفتوحة تكون في الدين. ولكنّ الخبر المنقول عن الشافعي يدحض هذا الرأي لأنّه يثبت التداخل بين الديني والسلطاني في العبارة نفسها حتى أن الآية المذكورة نزلت لحثّ العرب على طاعة أمراء السرايا كطاعة الله ورسوله. ومن هذه الدلالة اللّغوية وما حفّ بها من ملابسات تاريخيّة يكون القاضي النّعمان قد عمد إلى استبدال عبارة المؤرّخين (الخلافة) وعبارة المتكلّمين (الإمامة) بعبارة الولاية لدواع منهجيّة وفكرية في الآن نفسه. أمّا الدواعي المنهجيّة فتتمثّل في نزعته الدائمة إلى إعادة صوغ جملة من المفاهيم الفلسفيّة والكلاميّة في لغة غير لغة المتكلّمين والمنطقيّين عملًا منه على مخاطبة عامّة العرب بما يفهمون «لأنّ العامّة إذا خوطبوا بلسان الخاصّة لم يفهموا أكثر الخطاب»، كما تتجلّى في سعيه الدائم إلى حلّ جملة من المسائل وإعادة بنائها على قاعدة العربيّة التي نزل بها القرآن، ويظهر هذا في مواضع كثيرة من تأويلاته حين يعود إلى أصل العبارة في استعمالها العربي الأوّل، ومن الأمثلة على ذلك تأويل اسم إبليس[1] وبهذا يكون العدول عن عبارتي الإمامة والخلافة إلى عبارة الولاية إعلانًا عن الشروع في إعادة بناء مسائل هذا الموضوع، وهو موضوع الحكم في الإسلام، على أسس مغايرة وبرؤية مغايرة. أمّا الدواعي الفكرية فلنا أن نتبيّنها في مختلف المعاني التي اشتملت عليها عبارة الولاية في أصل دلالتها اللغويّة. فقد ظهر أنّ الولاية شكل من أشكال الانتظام الاجتماعي القائم على مبدإ القرابة الماديّة والرمزيّة أو الدمويّة والروحيّة، كما ظهر أنّها شكل من أشكال الانتظام السياسي المؤسّس على الرفق ومكارم الأخلاق لا على الإكراه والاستعلاء. كما أنّ في هذا العدول نواة سعي إلى إعادة بناء العلاقة بين الحاكم والمحكوم على قاعدة التقارب والتواصل بدل التباعد والانفصال. ويظهر من اختيار النّعمان وانتقائه لعبارة الولاية دون عبارتي الخلافة والإمامة أنّه لم يكن يفعل ذلك

---

(1) ذكر أنّ أصحاب اللّغة قالوا «إبليس على وزن إفعيل من أبلس... إذا أيس، ويقال أبلس الرّجل إذا انقطع ولم يكن له حجّة... وأبلس إذا حزن... وكلّ هذه الأحوال اجتمعت في إبليس»، راجع: **أساس التأويل**، ص ص: 57 ـ 58.

إلاّ لدواع منهجيّة وفكريّة. فالتمييز الذي استخرجناه من المعاجم بين الوِلاية والوَلاية يثبت أنّ النّعمان كان يعني المفردة الثانية لما فيها من معاني الودّ والإخلاص والمحبة والنصرة على العدوّ، وهذا كلّه يعتبره أولّ شروط الإسلام فلا يكون المسلم مسلمًا حسب اعتقاد الإسماعيلية وجملة فرق الشيعة الأخرى حتى يخلص الولاء للأنبياء والأئمّة. ولهذا السبب بالذات أدرج النّعمان الحديث عن الولاية باعتبارها الدعامة الأولى من دعائم الإسلام في أوّل بيانه لدعائم الإسلام السّبع وهي الولاية والطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد.

1 ـ 2 ـ الدلالة الصوفية

أورد القشيري في تعريف الولاية أقوالًا كثيرة تكشف عن الفوارق الرئيسية بين المعنى الذي أراده الإسماعيليون والمعنى الذي قصده المتصوّفة. ومما أورده القشيري في تعريف هذه المفردة قوله «للوليّ معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره... فلا يكله إلى نفسه لحظة... والثاني فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولّى عبادة الله تعالى وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخلّلها عصيان. وكلا الوصفين واجب حتى يكون الوليّ وليًّا»[1]، وقوله: «من شرط الوليّ أن يكون محفوظًا كما أنّ من شرط النبيّ أن يكون معصومًا»[2] وممّا روي عن أبي القاسم إبراهيم بن محمد النصرآباذي (ت 369 هـ/ 979م) أنّه قال «نهايات الأولياء بدايات الأنبياء»[3] والمتأمّل في مجمل ما أورده القشيري من أخبار وأقوال عن الولاية والوليّ يلاحظ فكرتين محوريّتين يقوم عليهما معنى الولاية عند المتصوّفة. أمّا الفكرة الأولى فتتجلّى في ما عبّر عنه النصرآباذي حين حدّد درجة الولاية وبيّن منزلتها من درجة النبوّة مؤكّدًا أنّ نهاية الولاية هي بداية النبوّة. وإذا علمنا أن الولاية في اصطلاحات المتصوفة مدرج من مدارج السالكين إلى معرفة الحقّ كما أوضح ذلك القشيري في رسالته، تبيّن لنا أنّ هذه الدرجة رتبة في المعرفة يبلغها السالك بعد أن يكون قد اجتاز درجات كثيرة قبلها، والظّاهر من كلام القشيري أنّ الولاية هي

(1) **الرّسالة القشيرية في علم التصوّف**، ص ـ ص: 259 ـ 260.
(2) نفسه، ص. 260.
(3) نفسه، ص: 260. والنصر آباذي من شيوخ خراسان وكان عالمًا بالحديث كثير الرّواية. ترجم له القشيري في رسالته المذكورة ص - ص 437 ـ 438.

غاية ما يمكن أن يبلغه المتصوّف إذ ليس بعدها غير النبوّة. ولا يستحق السالك أن يكون وليًّا حتى يبلغ هذه الرتبة فينال بها صفتين وهما الحفظ من الوقوع في المعصيّة، والكرامة. وبهاتين الصفتين يكاد الوليّ العارف يشارك النبي في ما له من عصمة ومعجزة. والناظر في ما أورده القشيري من آراء بعض المتصوّفة في حفظ الوليّ وكرامته والفارق بين الحفظ والكرامة من جهة والعصمة والمعجزة من جهة أخرى يدرك المأزق المعرفي الذي وقع فيه التصوّف الإسلامي، فهو من جهة يقرّ بأن لا نبيّ بعد محمد، ومن جهة أخرى يمنح الوليّ العارف صفات تجعله يماثل النبي سواء في علاقته بالغيب أو في علاقاته بالبشر، وبعبارة أخرى يمنح التصوّف الولي العارف وظائف النبيّ. وإن كان حجب عنه صفات النبوّة والعصمة والمعجزة فقد استبدلها بصفات أخرى تؤدّي المعنى نفسه وإن اختلفت عنها في اللفظ وهي الولاية والحفظ والكرامة. ولعلّ الفارق بين هذا وذاك هو أنّ النبي يبلغ هذه الدرجة لا باكتساب ورياضة ومجاهدة بل باصطفاء من الله وتفضيل له عن سائر من حوله من البشر. وقد اجتهد ابن خلدون في رسم الفوارق الجوهرية بين النبوّة والولاية وبالتالي بين العصمة والحفظ، وبين المعجزة والكرامة، مستندًا في ذلك إلى نظريّة في النفس قوامها أن النفوس البشرية على ثلاثة أصناف «صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فيقنع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسيّة والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والوهميّة على قوانين محصورة وترتيب خاصّ يستفيدون به العلوم التصوّرية والتصديقيّة... وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني وإليه تنتهي مدارك العلماء... وصنف متّجه بتلك الحركة الفكرية نحو التعقّل الروحاني... بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتّسع نطاق إدراكه... ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية... وهذه مدارك الأولياء أهل العلوم الدينيّة والمعارف الربّانية... وصنف مفطور على الانسلاخ من البشريّة جملة جسمانيّتها وروحانيّتها... ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفسانيّ والخطاب الإلهيّ... وهؤلاء هم الأنبياء»[1] والواضح من خلال ما يقوله ابن خلدون أنّ الولاية درجة من درجات الإدراك البشري فوق الإدراك الجسماني الحاصل بالحسّ والخيال ودون الوحي الحاصل لا باكتساب أو صناعة بل بما فطر عليه الأنبياء من عصمة ركّبت في غرائزهم. ولكنّ الإشكال يبقى هو نفسه، فإذا كان النبيّ قد فطر على

(1) عبد الرّحمن بن خلدون، **المقدّمة**، ج 1، ص ـ ص: 139.

العصمة والرّغبة في العبادة ليتسنّى له الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها، والاستماع إلى الكلام النفساني والخطاب الإلهي فالوليّ العارف «جعل فيه من الاستعداد» ما يسمح له بتجاوز نطاق الإدراك البشري. وبالتالي فالنبيّ والوليّ كلاهما مفطور على الحركة إلى الجهة العلويّة نحو المدارك الروحانيّة والغيبيّة، وهذا ما يعني أن النبوّة والولاية لا تكونان إلاّ في من كان مهيّأ من قبل لتلقّي تلك المعارف الروحانية. تلك هي حقيقة الولاية سواء في الخطاب الصوفي أو في خطاب ابن خلدون الساعي إلى احتواء العرفان الإسلامي والبحث عن موقع له داخل الرؤية الأشعرية، ولكن لا المتصوّفة ولا الأشعريّة بقادرين على الخروج من ذلك المأزق. وإن اجتهدوا في البحث عن فوارق بين النبوّة والولاية فقد ظلّت فوارق شكليّة لا تتجاوز التسميات. أمّا من جهة الجوهر فالنبوّة والولاية تتقاسمان الخصائص نفسها. وإذا أردنا أن نبحث عن فارق بينهما فلن يكون فارقًا في المعرفة أو الوظيفة بل هو فارق يفرضه تاريخ الفكر الديني، إذ المعلوم في تاريخ الأديان أنّ لكل ديانة مؤسّسًا هو في الغالب نبيّ ولا يعدو أن يكون أداة لتبليغ الخطاب الإلهيّ، ويعقب النبيّ الفقهاء والدعاة والأولياء والصّالحون، ولكلّ واحد من هؤلاء دور في تنمية تلك الديانة. فإذا كان الفقيه مدعوًّا إلى صوغ أحكام الديانة ونظريّتها في الله والعالم وهو بالتالي يخلف النبيّ في كونه مشرّعًا، فالداعي يخلف النبيّ باعتباره قائدا مبشّرا، أمّا الأولياء والصّالحون فهم خلفاء النبيّ باعتباره محلّا تتجلّى فيه القدرة الخفيّة. وبالتالي تحتاج كل ديانة بعد موت النبيّ المؤسّس إلى توزيع مختلف أدواره على طائفة من أتباعه ليتقاسموا ميراثه الروحيّ والسياسيّ والأخلاقي والقانوني[1].

أمّا الفكرة الثانية التي ينبني عليها معنى الولاية عند المتصوّفة فهي أن الوليّ «يشترط فيه أن يكون محفوظًا» والحفظ هو أن يتولّى الله أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة كما يقول القشيري. وإذا علمنا أن العصمة هي «أن يكون العبد قادرًا على المعاصي غير مريد لها مطلقًا» كما ورد في تعريف نصير الدين الطوسي[2] تبيّن لنا الفارق بينها وبين الحفظ. فالوليّ لا ينصرف إلى المعصية وكذلك النبي، إلاّ أن

(1) G. Van Der leeuw, **La religion dans son essence et ses manifestations**, traduit de L'allemand par Jacques Marty, Payot, Paris, 1970, pp 209-229.

(2) نصير الدّين الطوسي، **تلخيص المحصّل**، ص: 425.

الوليّ يكون له ذلك بفضل من الله عليه حين تولّى جميع أمره فلم يكله إلى نفسه لحظة. أمّا النبي فلا يأتي المعاصي بسبب ذلك بل لعدم إرادته، أي إنه في الحقيقة قادر على المعصيّة ولكنّه لا يريدها وبالتالي «فوقوع المعصية منه ممكن بالنظر إلى قدرته وممتنع بالنظر إلى عدم إرادته» كما يشرح ذلك نصير الدين الطوسي. بناءً على ذلك يكون النبيّ متقدّمًا على الوليّ وأعلى رتبة منه بفضل إرادته أو لوجود صارف غالب عليها يمنعه من إتيان المعصيّة. ولكن رغم هذا الفارق بين الوليّ والنبي نجد في ثنايا الخطاب الصوفي انزياحًا من الحفظ إلى العصمة كأن لا فارق بين هذه وتلك. ويتجلّى هذا الانزياح في عدول القشيري عن لفظ الحفظ إلى لفظ العصمة في مواقع كثيرة من رسالته منها قوله «فإن قيل فهل يكون الوليّ معصومًا؟ قيل أمّا وجوبًا كما يقال في الأنبياء فلا، وأمّا أن يكون محفوظًا حتى لا يصرّ على الذنوب فلا يمتنع ذلك في وصفهم»[1] وقوله «ولا ينبغي للمريد أن يعتقد العصمة في المشايخ بل الواجب عليه أن يذرهم وأحوالهم فيحسن بهم الظن ويراعي مع الله تعالى حده فيما يتوجّه إليه من الأمر والعلم »[2] ونتبيّن من هذين المثالين أنّ العصمة والحفظ مفردتان تتبادلان المعنى نفسه وهو ما يعني أن الوليّ ليس إلاّ وارثًا من ورثة النبي ورث عنه ما يتعدّى حدود البشرية في شخصيّته وهو العصمة والمعجزة. أمّا العصمة فقد أوسعنا القول فيها، وأمّا المعجزة فقد حوّلها التصوّف إلى كرامة، والحقّ أن لا فارق بين المفردتين. فإذا كانت المعجزة دليلًا على صدق النبي فالكرامة دليل على صدق الوليّ، بل الكرامة من جنس المعجزات ولا فرق بينهما سوى في التسمية، ذلك أنّ «المعجزات دلالات الصدق... إن ادّعى صاحبها النبوّة فالمعجزة تدل على صدقه في مقالته، وإن أشار صاحبها إلى الولاية دلّت المعجزة على صدقه في حاله فتسمّى كرامة ولا تسمّى معجزة وإن كانت من جنس المعجزات للفرق»[3] وبهذا، يتّضح مرّة أخرى أن المسافة بين النبوّة والولاية لا تكاد تظهر رغم حرص المتصوفة على ادّعاء فوارق بينهما. وليس هذا المعنى (معنى الولاية) سوى وارث لمعنى النبوّة، ذلك أنّ منطق المؤسّسة الدينية وتاريخها يقتضيان الاحتفاظ بجميع خصائص النبي المؤسّس بعد موته وتنميتها وتوزيعها على أتباعه فيكون منهم الفقيه يشرح أحكام شريعته ويبيّن فصولها ويكون

(1) **الرّسالة القشيرية في علم التصوّف**، ص: 359.

(2) نفسه، ص: 361.

(3) نفسه، ص: 353 ـ 354.

منهم الداعية المبشّر ينشر عقيدته وينافح عنها، ويكون منهم الوليّ الصالح يضمن حضوره القدسيّ فيهم فلا تنقطع صلتهم بالله، وذلك هو معنى الحديث المرويّ عن النبي حين قال. «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنّهما لن يفترقا حتى يردا الحوض»[1]

وحين نقارن بين الدلالتين اللغوية والصوفية نعثر على معنيين متفاوتين. أمّا الأوّل فتعبّر فيه المفردة عمّا يجري بين الأفراد والجماعات من علاقات التناصر والتوادّ والمحبة إمّا بحكم الجوار وإما بحكم الصداقة وإما بحكم القرابة وإما بحكم الحلف. والولاية بهذا المعنى نظام علاقات اجتماعية وسياسية ينبني على قيم أخلاقية (المحبّة والصحبة والجوار) وقيم سياسية (الحلف) وقيم عصبيّة (القرابة). وقد اختار النّعمان هذه المفردة دون غيرها كالإمامة أو الخلافة للتعبير عن معنى فقهيّ وهو أنّ الولاية هي أول واجبات المؤمن وأوّل أركان الدين، وبالتالي فالشرط الأوّل من شروط الإسلام حسب تصوّره هو نصرة الرسول والأئمّة من بعده، ذلك أنّ الولاية عند النّعمان هي ولاية «للرسل ولأولي الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعته»[2] وأمّا المعنى الثاني فتعبّر فيه المفردة عن درجة من درجات الانفصال بين الناس وعدد قليل منهم. ويأخذ هذا الانفصال شكلين، فهو أوّلًا انفصال سياسيّ يضمن للقليل الاستعلاء على الكثير فيكون لهم الأمر والسيادة وتكون على الكثير الطاعة، وهو ثانيًا انفصال معرفي يضمن للخاصّة حقّ الكلام في الدين وأسراره وحقائقه وأحكامه ويمنع على العامّة الخوض في مسائله. ولنفاذ هذا الحقّ نعت الخواصّ بالعصمة حينًا والحفظ أحيانًا. والظّاهر من اختيار النّعمان لهذه المفردة دون غيرها الاعتقاد بأنّ السلطة في الإسلام هي في الوقت نفسه سلطة على الأبدان والأفئدة، بل هي سلطة معرفة تحتكر الحقيقة الدينية وتتحكّم في آليّات إنتاجها وتوزيعها وسلطة قوّة تحتكر السيادة وتتحكّم في آليّات تنفيذها. ولكنّ هذه السّلطة تبدو من جهة أخرى مؤسّسة على دعائم اجتماعية وأخلاقية متينة مثل القرابة والجوار والصداقة والتحالفات، وهي بهذا كلّه مدعوّة إلى تحقيق أهداف ماديّة مثل النصرة والعزّة والمناعة وأخرى رمزية

---

(1) رواه القاضي النعمان في **اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص 49. ولهذا الحديث روايات كثيرة واختلافات بين السنّة والشيعة معروفة.

(2) **أساس التّأويل**، ص: 50.

مثل التعليم والهداية إلى الحقّ والحفظ من الضلال. إنّ النّعمان حين عدل عن عبارة المتكلّمين (الإمامة) وعبارة المؤرّخين (الخلافة) واختار عبارة الولاية إنّما كان يقصد إلى إعادة بناء المسألة السياسيّة في الإسلام على أسس مغايرة ومعالجتها من جهة غير مألوفة. والدليل على ذلك أنّه لم يناقش في أيّ مصنّف من مصنّفاته القضايا المألوفة في كتب الكلام أو كتب التّاريخ على النحو المعهود في مصنّفات علماء الكلام. ولم يثر بالشكل نفسه ما درج هؤلاء على إثارته من مسائل مثل مسألة الإمامة لمن تكون بعد النبي؟ وهل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ وهل الإمامة واجبة على الله أم هي واجبة على عباده وما شاكل ذلك من مسائل كلامية انخرط فيها عدد غير قليل من أعلام التشيّع الإماميّ والاعتزال وغيرهم. وقد قاده هذا العدول المصطلحي إلى عدول منهجي تجلّى في إعادة ترتيب موضوع هذه المسألة وذلك ما سنتبيّنه في موضعه من هذا الباب.

2 ـ السياقات

لقد تبيّن من خلال الفقرات السابقة أنّ القاضي النّعمان قد نقل بعبارة الولاية موضوع الحكم في الإسلام من مجالي الكلام والتّاريخ إلى مجالي الفقه والتأويل. وبهذه النقلة تأخذ المسألة السياسيّة عنده بعدًا قانونيًا وآخر فلسفيًا. فحين تصبح المسألة تحت نظر الفقيه أو نظر المؤوّل تأخذ بالضرورة مناحي مختلفة عن مناحيها المألوفة وتنشأ عن ذلك قضايا جديدة لم تطرأ من قبل. والناظر في مصنّفات النّعمان على اختلاف حقولها المعرفيّة يجد حضورًا واضحًا لموضوع الإمامة، فقد نظر في الإمامة بصفته مؤرّخًا فقيهًا مؤوّلًا وهو في كل نظر يكشف عن معنى من معانيها وبعد من أبعادها.

2 ـ 1 ـ سياق التّاريخ

يعدّ النّعمان من خلال بعض مصنّفاته مؤرّخ الدولة الفاطمية وفقيهها. فإذا كان قد بلور من خلال «دعائم الإسلام» جملة أحكام الشريعة على مذهب آل البيت، فقد سعى في كتابيه «المجالس والمسايرات» و«افتتاح الدعوة» إلى تدوين أهم أخبار تلك الدولة وخلفائها. ويظهر ذلك بوضوح في تتبّع المراحل التمهيدية التي سبقت ظهور الدولة وتقييد ما يتصل بالأئمّة الفاطميين الذين عاصرهم ورافقهم من أحاديث وأخبار ومرويّات ينقلونها عن أسلافهم ترتدّ إلى الإمام جعفر الصادق وتتعدّاه أحيانًا كثيرة إلى الإمام عليّ بن أبي طالب. وقد كان هذا العمل التّاريخي في بعض جوانبه يفيض

عن عرض المادة التاريخيّة ليتضمّن جملة من الأفكار والآراء حول الإمامة سواء كانت هذه الأفكار منقولة عن الأئمّة أو هي أفكار النّعمان ذاته. وتتجلّى هذه الظّاهرة بالخصوص في «المجالس والمسايرات»، ففي هذا المصنّف تحديدًا يعثر الباحث على أقوال وآراء في الإمامة وهي وإن كانت متفرّقة وتحتاج إلى تصنيف وترتيب إلاّ أنّها تبقى في اعتبارنا مدوّنة هامّة لا بدّ من العودة إليها للتعرّف على التراث الذي يستند إليه النّعمان لبلورة مقالته في الإمامة سواء في مشروعه الفقهيّ أو في مشروعه التأويليّ. إنّ ما في كتاب المجالس والمسايرات من أقوال في الإمامة يشمل أغلب مسائل هذا الموضوع الكلاميّة من قبيل علم الأئمّة الغيب وصفاتهم التي تميّزهم من غيرهم والدور المناط بهم وهل يُعرف الإمام بالنصّ والتعيين أم يعرف بالاختيار والشورى؟ إلى غير ذلك من مسائل فرعية ستتعرض إليها في حينها ضمن هذا الباب. والنّعمان حين ينقل تلك الأخبار والأقوال إنّما هو يجيب من داخل المذهب عن المسائل الكلاميّة التي اشتدّ حولها الخلاف ولكن في سياق غير سياق علم الكلام. وبالتالي يمكن أن نعتبر ما ورد في مصنّفاته التاريخيّة من أحاديث في مسائل الإمامة شكلًا من أشكال الانخراط في الجدل الكلاميّ الدائر حول هذا الموضوع، كما يمكن أن نعتبر هذا الانخراط مقدّمة تمهّد لبناء نظريّة الإمامة عنده بناء فقهيًا وتأويليًا أو ظاهرًا وباطنًا.

وإذا كانت الضّرورة المنهجيّة تستوجب تأجيل الخوض في تلك المسائل إلى فقرات لاحقة نوضّح فيها أشكال الإمامة ووظائفها وصفات القائمين بها، فمن المفيد في هذا السياق أن نعرض إلى بعض ما تضمّنته «المجالس والمسايرات» من أخبار عن الدولة الفاطمية وأئمّتها الأوائل. وهي أخبار تؤسّس في نظرنا لبعض ما سيشرحه النّعمان في مصنّفات أخرى من أفكار حول عصمة الأئمّة وعلمهم ومعجزاتهم. ومن هذه الأخبار ما رواه النّعمان عن المنصور بن القائم بن المهدي ثالث خلفاء الدولة الفاطمية بالمغرب[1] فقد ذكر النّعمان عن هذا الخليفة أنّه نعى نفسه قبيل موته لابنه المعزّ بتدوين بيت من شعر لبيد ظهر فيه الخط حائلًا[2]، وأنّه توقّع فتنة صاحب الحمار قبل حدوثها وشهد نهايتها في منامه[3]، وأنه لما أحسّ بدنوّ أجله دعا ابنه

(1) انظر ترجمته في المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ج 1، ص - ص: 166 - 169.

(2) **المجالس والمسايرات**، ص: 104.

(3) نفسه، ص: 113.

المعزّ فنعى نفسه له وأخبره بما اطّلع عليه من علم الله وغيب ملكوته[1]..ولا تختلف هذه الأخبار في شيء عمّا روي عن المعزّ، فقد ذكر النّعمان أنّ المعزّ ورث عن المنصور كتابًا «لم يعلم ترجمته حتى رأى المنصور في المنام ففكّ له الخطّ وعلّمه قراءة ذلك المعمّى»[2]، وأنّه رأى في منامه أحد القادة من البربر بعد أن انشقّ عليه وانضمّ إلى الأمويّين بالأندلس في حال رثّة والنساء يتصايحن عليه فما لبث أن جاءه في تلك الليلة خبر هلاكه[3] يضاف إلى ذلك ما رواه النّعمان عن القائم والمنصور والمعزّ وكيف اتّفق ثلاثتهم دون سابق مشورة في شأن تعيين داع من الدعاة[4] فعلى أيّ وجه نحمل هذه الأخبار؟

يمكن أن نعتبر هذه الأخبار بما فيها من مظاهر الأسطورة علامة على بداية تشكّل مخيال إسماعيليّ فاطميّ حول الزعماء الدينيّين والسياسيّين. فإذا علمنا أنّ المنصور والقائم كانا بطلين حربيّين وتجسّدت بطولاتهما في مكافحة ثورة صاحب الحمار والقضاء على أكبر تمرّد كاد يعصف بالدولة في أوّل ظهورها، تبيّن لنا أنّ هذه الأخبار التي حيكت حول الرجلين خصوصًا إنّما هي شكل من أشكال أسطرة التّاريخ يتمّ بواسطتها تحويل القادة المنتصرين في المعارك الحاسمة إلى أبطال أسطوريّين يتجاوزون رتبة البشر العاديّين ويرتقون إلى مصافّ الكائنات الخارقة. وما يؤكّد هذا المعنى أنّ أغلب الأخبار والحكايات المنسوجة حول شخصية المنصور تدور حول أسرار انتصاره على صاحب الحمار، ومن هذه الحكايات علمه السابق بخروج أبي يزيد وما آل إليه ذلك الخروج. وقد روى النّعمان هذه الحكاية في مواقع مختلفة من «المجالس والمسايرات» بأشكال متفاوتة، من ذلك مثلًا ما أورده من تفاصيل رؤيا المنصور وكيف رأى في منامه رجلًا أتاه بورق كبير فيه دوائر كثيرة وأعلمه أنّها مملكته، ثمّ نظر فرأى في تلك الدوائر بقعًا سوداء غشيت جميع أرجاء مملكته فارتاع حتى أمره ذلك الرجل بأن يضع على البقع السوداء إصبعه الواحدة تلو الأخرى، قال المنصور «فما وضعت إصبعي على شيء منها حتى انجلى عنه ذلك السواد» ويعقّب النّعمان على ذلك بقوله «وكذلك كان الأمر، لم يطأ المنصور

(1) **المجالس والمسايرات**، ص: 129.
(2) نفسه، ص ص. 130 ـ 131.
(3) نفسه، ص 253.
(4) نفسه، ص 265.

أرضًا في طلب اللّعين وأصحابه إلاّ أخرجهم منها»[1] وتزداد هذه النزعة إلى أسطرة التّاريخ وضوحًا حين يروي النّعمان أنّ المنصور كان يقاتل بسيف الإمام علي المعروف بذي الفقار، فما انتضى ذلك السيف إلاّ انهزم العدوّ بين يديه كأنّما غشيتهم الصاعقة من السماء[2]

إلاّ أن هذا الفهم لا يفي بوظيفة هذه الأخبار، ولا يستوعب مجمل دلالاتها. فإذا كانت كتابة التاريخ تتمّ دومًا ضمن اختيار سياسيّ وإيديولوجي، فإنّ هذه الأخبار ليست في نظرنا مجرّد علامة على أسطرة التّاريخ والسموّ بصانعيه إلى مراتب الأبطال الأسطوريّين ممّن سرت فيهم روح الآلهة. كما أنّها لم توضع لمجرّد الاستدلال على كون هؤلاء الأئمّة من عقب الإمام عليّ ذلك الذي حيكت حوله أساطير كثيرة، بل هي في اعتقادنا أخبار حاكها النّعمان استنادًا إلى وقائع تاريخيّة ملموسة مثل انتصار المنصور على أبي يزيد الخارجي بعد معارك طاحنة قصد أن يجد لبعض العقائد التي يؤمن بها ويدافع عنها ويبشّر بها مرجعًا في الواقع يبرّر الاقتناع بها. وبالتالي فلهذه الأخبار التي يتشابك فيها التّاريخيّ والأسطوريّ وظيفتان متلازمتان وهما إنتاج الأسطورة من التّاريخ ثمّ تحويلها إلى دليل للبرهنة عل صحّة العقيدة، بل إنّ العلاقة بين التّاريخ والأسطورة والعقيدة تأخذ عند النّعمان أشكالًا أخرى فتكون العقيدة في الوقت نفسه هي الوسيلة والغاية، بها يتمّ تحويل التّاريخ إلى أسطورة ولأجلها يكون ذلك. وسواء كان المنطلق هو الأسطورة أو العقيدة، فالنتيجة واحدة وهي أنّ السلطة القائمة تستمدّ شرعيّتها من السماء والأرض. حينئذ يتحوّل المؤرّخ إلى مبدع أساطير، ويصبح المفكّر مبرّرًا يبحث داخل ما يوهم بالتّاريخ عمّا يمكن أن يكون مرجعًا يدعم طائفة من المعتقدات هي بالدرجة الأولى الآلة التي تدير بها الدولة نفوذها وسلطانها. وخلف هذه الدلالة السياسية تظهر دلالة أخرى يمكن أن نسمّيها دلالة دينية، فالنّعمان حين يضفي على هؤلاء الأشخاص طابعًا أسطوريًا يخرجهم من دائرة البشر العاديين، إنّما هو يعمل على إيجاد قاعدة روحيّة تربط الجماعة الناشئة (الدولة

(1) وردت هذه الحكاية مفصّلة في ما نقله إدريس عماد الدّين عن القاضي النّعمان ضمن كتابه **عيون الأخبار**، السّبع الخامس، (أخبار الدّولة الفاطميّة)، ص: 231.

(2) تبلغ هذه النّزعة الأسطورية ذروتها في ما نظمه جعفر بن منصور اليمن من شعر يذكر فيه بطولات المنصور. راجع في ذلك السّبع الخامس من **عيون الأخبار** للدّاعي إدريس عماد الدّين، ص ـ ص 274 ـ 276.

الفاطمية) بماضيها القديم وتاريخها المقدّس. والمتأمّل في ما توصّل إليه علم تاريخ الأديان من حقائق يدرك تمامًا هذه الدلالة، فقد أثبت مرسيا إلياد (Mercea Eliade) أنّ كل جماعة دينيّة تحتاج، للمحافظة على وجودها، إلى ربط صلات متينة بماضيها وإعادة تاريخها الأسطوري، وحين تكفّ عن ذلك تكون مهدّدة بالانقراض والانحلال. وتكون إعادة الماضي إمّا بواسطة جملة من الطقوس وإما بواسطة إعادة خلق الآباء الأوّلين في صور جديدة[1] بهذا يكون النّعمان محكومًا في صوغ هذه الأخبار بما تمليه عليه السلطة السياسية والجماعة الدينية، فهو ينسج الوقائع استجابة لحاجات سياسيّة وامتثالًا لواجبات دينيّة. وفي الحالتين يتحوّل التّاريخ إلى أداة لخدمة الدولة وحماية الجماعة، بل يمكن أن يكون هذا النشاط الفردي تعبيرًا عن حاجة صاحبه النفسيّة إلى التوازن والاطمئنان، نقول ذلك لأنّ النّعمان حسب ما تذكره بعض التواريخ لم ينشأ على مذهب الباطنية بل انصرف إليه بعد أن شبّ في وسط سنّي مالكيّ أو حنفيّ. حينئذ يكون التّاريخ عنده أداة لبناء صلة روحيّة بينه وبين من انتسب إليهم حديثًا، وقد يكون ذلك عملًا على غرس ماضي الجماعة في فضاء جغرافي جديد وفدت عليه من الأرض المقدّسة. هكذا تجتمع حاجات الفرد والجماعة وتتكامل فيما بينها لتكون هذه الأساطير الجديدة في الوقت نفسه ترسيخًا لوجود الجماعة المهاجرة في الأرض الجديدة، وترسيخًا لانتمائها إلى ذلك الماضي المقدّس وترسيخًا لولاء الفرد وقبيله إليها.

2 ـ 2 ـ سياق الفقه

أفرد النّعمان للإمامة كتابًا خاصًّا ضمن موسوعته الفقهية «دعائم الإسلام» سمّاه كتاب الولاية. وإذا كنّا في فقرة سابقة قد وضّحنا دلالات هذه الترجمة وبيّنّا انفتاح المصطلح على حقول دلالية مختلفة، فستتولّى في هذا المقام النظر في ما أدرجه النّعمان ضمن كتاب الولاية من مسائل لنرى إن كانت هذه المسائل متعلّقة بموضوع الإمامة كما تناوله المتكلّمون أو بموضوع الخلافة كما تناوله المؤرّخون. وإذا تأمّلنا في محتويات هذا الكتاب وجدناها موزّعة على ثلاثة محاور رئيسيّة، محور أوّل

---

(1) انظر في ذلك: 60، Mercea Eliade, **Religions australiennes**, Payot, Paris, 1978, pp71

وانظر للمؤلّف نفسه: **La nostalgie des origines**, Gallimard, Paris, 1971, pp: 107 ـ 108 ـ 126

يتعلّق بالإيمان والفرق بينه وبين الإسلام ومحور ثان يتعلّق بالإمامة، ومن أهمّ مسائله البيان بالتوقيف على الأئمّة وأحقّية عليّ وأبنائه في وراثة النّبيّ، والترغيب في مودّة الأئمّة وذكر وصاياهم. أمّا المحور الثالث فيتعلّق بالعلم وعمّن يجب أن يؤخذ. ومن جملة هذه المحاور نتبيّن أن النّعمان في حديثه عن الولاية قد وسّع موضوع الإمامة الذي ضبطه المتكلّمون من قبل فلم ينحصر اهتمامه في مناقشة إمامة الخلفاء الأربعة الأوائل وأيّهم كان الأحقّ بتلك الرتبة أو في مناقشة مسألة التعيين أو الاختيار، بل تجاوز حدود هذا الموضوع الكلاميّ القديم ليدرج فيه مسألة تعوّد المتكلّمون أن يفردوا لها بابًا مستقلًا عن مبحث الإمامة. وتتمثل هذه المسألة في «الإيمان والفرق بينه وبين الإسلام». فالمتصفح لمصنّفات المتكلّمين يجد هذه المسألة مندرجة ضمن ما يسمّونه بالسمعيّات وهي القول في النبوّة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة. وتثار مسألة الإيمان ضمن الأسماء والأحكام وهو حديث يسبق الحديث في الإمامة لأنّ القول فيها مرتّب على القول في النبوّة والأسماء والأحكام كما ذكرنا في مطلع هذا الباب. فماذا يعني أن يضمّ كتاب الولاية من دعائم الإسلام هذه المسائل المختلفة المنتمية إلى أكثر من مبحث كلاميّ أو فقهيّ؟ وإلى أيّ حدّ التزم النّعمان في هذا الكتاب أو غيره بمسائل مبحث الإمامة المتداولة؟ وقبل الشروع في بيان تلك الحدود نشير إلى أنّ مبحث الإمامة في التراث الكلاميّ قد تبلور نهائيًا في خمس مسائل لخّصها نصير الدين الطوسي بقوله: «إنّ الكلام في الإمامة مبنيّ على خمس مسائل وهي ما وهل ولم وكيف ومن... وهذا الترتيب هو الصحيح إلاّ أنّه ربّما يقدّم الكلام في اللّمية والكيفية عن الكلام في الهلّية من بعض الوجوه لأنّها تعرف بهما...»[1]

وحين نعود إلى كتاب الولاية من دعائم الإسلام لنقارن بين طريقة المتكلّمين

(1) نصير الدّين الطوسي، رسالة الإمامة، ضمن **تلخيص المحصّل**، ص - ص: 425 - 426. ونذكّر هنا أنّ سؤال المائية يبحث في حدّ الإمامة ومعناها، وسؤال الهلية يبحث إن كان الإمام في كلّ الأوقات أو في بعضها، واللمية بحث في العلل الموجبة لوجود الإمام، أمّا سؤال من فيبحث فيه عن تعيين الإمام زمن الشريعة. وفي الكيفية بحث عن الصّفات التي ينبغي أن تكون في الإمام.

وطريقة النّعمان في معالجة موضوع الإمامة ومسائله نجد تفاوتًا واضحًا بين الطريقتين. فالنّعمان بادر إلى إدراج مسألة الإيمان ضمن مسائل الإمامة المعروفة فاعتبر القول في الإيمان شرطًا عليه يبنى كلّ قول في الإمامة، ثمّ عمد بعد ذلك إلى إثارة عدد من الأسئلة تناول فيها ولاية عليّ وسائر الأئمّة من بعده وبيّن كيف أنّ الإمامة لا تكون إلاّ بالتوقيف ليخلص في الأخير إلى «ذكر الرغائب في العلم وعمّن يجب أن يؤخذ» ولئن كانت هذه الأسئلة تتطابق إلى حد بعيد مع ما درج المتكلّمون على معالجته ضمن هذا المبحث، فإنّ الحديث عن الإيمان في أوّل الكتاب، وعن العلم في آخره، يُعَدّ في نظرنا الحدّ الفاصل بين طريقة المتكلّمين وطريقة النّعمان. ويعود ذلك إلى أن النّعمان يصدر في معالجة مسائل الإمامة عن مبدأين، الأوّل أنّ قول القائل في الإمامة يحدّد إن كان مؤمنًا أو غير مؤمن بشريعة الإسلام وأحكامها. والثاني أنّ قوله في العلم وعمّن يجب أن يؤخذ يحدّد مرّة أخرى موقع القائل من الإيمان. وبفضل هذين المبدأين يكتسب حديث النّعمان في الإمامة طابعًا كلاميًّا صرفًا وإن كان مورده فقهيًّا. يمكن أن نقول إنّ النّعمان يعالج مسألة كلامية فينقلها من مجال الكلام إلى مجال الفقه دون أن تفقد تلك المسألة خصائصها الجوهرية التي تميّزها فتجعلها مسألة كلاميّة. بل إن هذه المسألة قد أضيفت إليها معان أخرى بفضل المجال الجديد الذي حلّت فيه وهو مجال الفقه. فماذا يعني هذا الانتقال من الكلام إلى الفقه؟ لن نكتفي هنا بالقول إنّ الإمامة عند الشيعة عمومًا أصل من أصول الدين لأنّ هذا لا يبرّر الخروج بها من علم الكلام إلى علم الفقه. ولن نكتفي بعد ذلك بالقول إن النّعمان لم يكن متكلّمًا بقدر ما كان فقهيًا لأنّ الإشكال سيظلّ مطروحًا وهو لِمَ تجاوز هذا الفقيه حدود مجاله لينقل إليه مسائل بعيدة عنه ولم تكن إلى ذلك العصر موضوع نظر الفقهاء؟ لم يبق حينئذ إلاّ أن نتوجّه إلى الفقه ومجاله ضمن المنظور الإسماعيلي الذي يفكر النّعمان بواسطته. فإذا كان الفقه في تعريفات الأصوليين عمومًا هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية» كما يقول الشريف الجرجاني في تعريفاته، فالفقه عند الإسماعيلية يمكن أن نعرّفه بقولنا هو العلم بظاهر الشريعة، ومعلوم أنّ ظاهر الشريعة عندهم هو جملة أحكامها في مختلف مجالات العمل. وإن لم نعثر في مصنفات النّعمان أو من سبقه من أعلام

الفكر الإسماعيلي على تعريف للفقه، فقد شدّ انتباهنا ما أورده النّعمان في مقدّمة الدعائم حين ذكر أنه سيشفع الحديث عن دعائم الإسلام «بذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام... وسائر أبواب الفقه المثبتات الواجبات...»[1] وفي مقدمة أساس التأويل حين قال: «كنا قد بسطنا كتاب المستجيبين إلى دعوة الحق... ليعلم المستجيبون ذلك من أمر ظاهر دينهم»[2] ونتبيّن من هذين الشاهدين أن النّعمان يفكّر في الفقه لا من وجهة نظر أصولية بل من وجهة نظر عملية، فالفقه عنده هو جملة ما ثبت من الأبواب المتعلقة بذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، وذلك هو ظاهر الشريعة. وحين يكون الفقه كذلك وتكون الإمامة أولى مسائله وفاتحة أبوابه، ندرك أن النّعمان يصدر عن تراث فقهي بعينه يجعل الإمامة بابًا ثابتًا واجبًا من أبواب الفقه وهو التراث الجعفري. فقد روي عن جعفر الصادق قوله «بُني الإسلام على سبع دعائم وهي الولاية وهي أفضلها وبالوليّ يوصل إلى معرفتها، والطهارة والصلاة والزكاة والحج والجهاد»[3] وبهذا ندرك منذ البدء أن الفقه في المنظور الإسماعيلي يتّسع مجاله ليشمل مسألة من أشهر مسائل الكلام وهي مسألة الإمامة. وحين تنقل الإمامة من أصول الدين إلى فروعه، أي من الكلام إلى الفقه، تكون قد أدرجت ضمن ذلك العلم بالأحكام الشرعية العملية. وهو ما يعني أنها قضية عملية لها حكمها الشرعي سواء كان هذا الحكم مأخوذًا بطريق الاستنباط والاجتهاد والنظر في الأدلة التفصيلية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس خصوصًا، أو مستفادًا من «الأئمّة من آل محمد... لا عن المنسوبين إلى العلم من العامة المحدثين المبتدعين...»[4] وبهذا يتضح لنا أن النّعمان حين نقل موضوع الإمامة من الكلام إلى الفقه إنما كان يهدف إلى إعادة بناء هذا العلم على قواعد مغايرة[5] بقدر ما كان يهدف إلى إعادة بناء الموضوع نفسه، لأنه في نظره موضوع عمليّ يستوجب حكمًا شرعيًّا. حينئذ تصبح الإمامة مسألة من مسائل الفقه، ويترتب عن القول فيها كلّ قول في الأحكام الشرعية وكيفية العلم بها. أمّا من حيث هي مؤسّسة فقد توسّع مجالها

(1) **دعائم الإسلام**، الجزء 1، ص: 2 (من مقدّمة المؤلّف).
(2) **أساس التّأويل**، ص: 23.
(3) **دعائم الإسلام**، ج1، ص 2 (من مقدّمة المؤلّف).
(4) نفسه، ص: 84.
(5) سنخصّص الباب الرابع من أبواب هذا البحث لمعالجة الرّؤية الفقهيّة الإسماعيليّة كما يعرضها النّعمان في كتابيه **دعائم الإسلام** و**اختلاف أصول المذاهب**.

لتتجاوز الشأن السياسي وتشمل الشأن الديني، وهي بذلك مؤسسة لإنتاج المعرفة الدينية وتوزيعها وسياسة الدنيا بها.

2 ـ 3 ـ سياق التأويل

لم تكن الولاية عند النّعمان موضوع بحث تاريخي بقدر ما كانت موضوع نظر فقهيّ حينًا ونظر تأويليّ أحيانًا. فقد خصّص جميع أبواب كتابه «أساس التأويل» للكشف عن باطن الإمامة، أو ما سمّاه هو بالولاية للرسل ولأولي الأمر. والمتأمل في هذا المصنف بالذات يدرك أنّ للإمامة معنى خفيًّا غير المعاني الظّاهرة التي شرحناها في الفقرتين المتعلقتين بالدلالة اللغوية والدلالة الصوفية. ويمكن لنا أن نستجلي ذلك المعنى الخفيّ بالنظر في مختلف تأويلات النّعمان لظاهرة الولاية عبر التّاريخ. وأوّل ما يمكن أن نشير إليه في هذا السياق هو أن الولاية في الوقت نفسه هي النبوّة والإمامة. ذلك أنّ النبي والإمام كليهما ناطق، والناطق في الاصطلاح الإسماعيلي هو صاحب الزمان القائم على ظاهر الشريعة، بمعنى أنّه يتولّى رئاسة الناس وقيادتهم على ضوء أحكام الشريعة الظّاهرة. ويتجلى هذا المعنى خصوصًا في حديث النّعمان عن آدم حين ذكر أنّ «أصل الإمامة في الحدّ السفليّ هو آدم»[1] وبيّن أنّ «صاحب العصر سواء كان نبيًا أو رسولًا أو إمامًا يدعى ناطقًا لأنه ينطق بالظّاهر ويقوم به»[2] وينجرّ عن اعتبار النبي والإمام كليهما ناطقًا القول بأنّ الإمام ينال قدرًا من التأييد العلوي مثله في ذلك كمثل النبي، وقد أشرنا في موضع سابق إلى أنّ التأييد في اصطلاح الإسماعيلية علم يتلقاه فئة من البشر من الله عبر وسائط علوية أشهرها القلم أو العقل الأوّل واللوح أوالنفس الكلية. وإذا كان النّعمان يفاضل بين ثلاثة أقسام من التأييد[3] فإنّ هذا لا يلغي كون الإمام يتلقى العلم من الحدود العلوية. وإذا نظرنا في تأويله لقصة آدم وغيره من الأنبياء والرسل ندرك ذلك بوضوح. فآدم في اعتباره خلق خلقين: خلقًا جسديا ظاهرًا وخلقًا روحانيًا باطنًا، والخلق الثاني إنما هو تأهيله ليكون إمامًا. وفي هذا يقول النّعمان: «لما أراد الله تعالى خلق

---

(1) **أساس التّاويل**، ص: 52.

(2) نفسه، ص. 51.

(3) يقول. «التأييد الجاري من العلوّ إلى الأسفل على ثلاثة أقسام فأفضله قسم الأنبياء والذّي يليه قسم الأسس ثمّ قسم الأئمة» ، **أساس التاويل**، ص: 192.

آدم الخلق الثاني الذي هو خلق العلم... وأن ينصبه إمامًا ندب له من الملائكة اثني عشر ملكًا ليقيمه لهم نقيبًا ويأخذون منه»[1] وتتكرر الفكرة نفسها في مواضع كثيرة من «أساس التأويل» ليخلص النّعمان إلى أن جميع الأنبياء قبل أن يرتقوا إلى درجة النبوّة كانوا قبل ذلك أئمّة. فآدم قبل أن يرتقي إلى درجة النبوّة وينال حظًا أوفر من التأييد خلق من طين وذلك هو العلم الظّاهري الكثيف، ولهذا السبب احتج الملائكة وقالوا ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[2] ثمّ مُنح بعد ذلك التأييدَ حين علّمه الله علم الباطن اللطيف الروحاني فصار نقيبًا على الملائكة ثمّ نُدب إمامًا لهم حتّى صار نبيًّا، وكذلك إبراهيم اجتاز مراحل عديدة في سلّم المعرفة الدينية قبل أن يرتقي إلى درجة النبوّة وتتجلّى مسيرته في كونه «اطّلع أوّلًا على أقرب الحدود الأرضية وهو الداعي»[3] ثمّ اطّلع بعد ذلك على الحد الذي فوقه وهو الحجّة إلى أن اطّلع على الإمام وبعده رفع إلى درجة النبوّة واختص بالرسالة. وتكشف هذه المسيرة عن رؤية النّعمان للإمامة فهي من خلال هذا التصور مؤسسة لإنتاج الأنبياء والرسل. فإذا علمنا أن لكل إمام حجّة ودعاة في جميع جزائر الأرض وأنه يمتلك في الوقت نفسه علم الظّاهر وعلم الباطن وعرضنا ذلك على مسيرة إبراهيم تبيّن لنا أن الأنبياء الرسل لا يظهرون فجأة، بل هم يترقون في مسالك المعرفة درجة بعد درجة، والقاعدة في ذلك كلّه أن «جميع من خصّه الله بالنبوّة واصطفاه بالرسالة والإمامة أو لما دونها من حدود الدلالة من جميع البشر لم يكن قبل ذلك شيئًا... ولا بدّ لذلك المخصّص المجتبى من معلّم يعلّمه وهاد يهديه»[4] وتزداد هذه الرؤية وضوحًا حين نراجع تأويل النعمان لقصص إسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وداود وسليمان وأيوب وغيرهم من الأنبياء. فجميع هؤلاء تمّت تنشئتهم في أحضان الإمامة، فيعقوب مثلًا أهّل ابنه يوسف ليكون أساسًا، وموسى قبل أن يكون نبيًّا رسولًا نشأ في رعاية شعيب وهو آخر أئمّة الدور الإبراهيمي، وتدرّج في مراتب الدعوة إذ صار نقيبًا ثمّ حجّة قريبًا و«كذلك ينقل الله أولياءه على الصراط المستقيم وهو الخلق الآخر»[5]

(1) **أساس التاويل**، ص: 54.

(2) نفسه، ص: 111.

(3) نفسه، ص: 110.

(4) سورة البقرة، الآية: 30.

(5) **أساس التاويل**، ص 190.

والأمر نفسه بالنسبة إلى النبيّ عيسى، فقد نشأ في أحضان زكرياء وهو آخر أئمة الدور الموسوي. أمّا في ما يخصّ نبيّ الإسلام فلا يبتعد النّعمان عن هذه الرؤية التي طبعت قراءته لتاريخ النبوّة وصلتها بالإمامة. فإذا كان كل نبيّ وفق تلك الرؤية ينشأ ضمن مؤسّسة الإمامة ويترقّى في مراتبها إلى أن يرفع إلى درجة النبوّة ويختص بالرسالة، فقد مرّ النبي محمد بالمسار نفسه تقريبًا مع شيء من الاختلاف، إذ اتصل به من بقي من أهل العلم «في آخر دور عيسى واتصل بالمتخلّف منهم وأفضوا إليه بما عندهم ثمّ أكرمه الله عز وجل بالنبوّة وابتعثه رسولًا»[1] ويستدلّ النّعمان على ذلك بما جاء في القرآن من ذلك قوله ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[2] فالأمّيون في التأويل هم «أهل الحقيقة من المؤمنين» وبهذا يكون النبي محمد قد نال درجة النبوّة والرسالة بعد أن نشأ في الأمّيّين وهم في نظر النّعمان اللواحق من آخر دور عيسى. ويتوسع النّعمان في البرهنة على ذلك فيوضّح أنّ الأمّيّ في لغة العرب هو كلّ من لا يقرأ الكتاب ولا يكتب، ذلك في ظاهر اللغة، أمّا في باطن التأويل فالأمّيّون هم جميع من كان في تلك الفترة «من المؤمنين لا يفاتحهم أحد بشيء من علم الإمام الذي قبله، وكذلك كان هو عليه السلام حتى اختصه الله عزّ وجلّ بالنبوّة»[3] ونتبيّن من خلال هذه القراءة أنّ الإمامة، باعتبارها مؤسّسة دينية تتولّى قيادة الناس وإنتاج الحقائق وتوزيعها بمقدار كما تتولّى إنتاج الأنبياء والرسل، قد طرأ عليها في ما بين الدور العيسوي والدور المحمدي شيء من الاضطراب فلم يبق من فروعها في آخر دور عيسى غير اللواحق ومن هؤلاء تعلّم النبي محمد قبل بعثه، وبالتالي فقد ورث النبيّ محمّد من دور عيسى ما يناله اللاحق من الحجة والإمام حتى ارتفع إلى درجة النبوّة واختص بالرسالة. إنّ هذه القراءة وإن كانت مؤسّسة على التأويل تبدو في نظرنا قراءة تاريخيّة محايثة تضع ظاهرة النبوّة في سياقها التّاريخي والاجتماعي ولا ينقصها سوى الاستدلال على ما تضمّنته من أفكار ورؤى بقرائن تاريخيّة مادية. ولعلّ إعادة النظر في تاريخ الشرق الأوسط الديني وخصوصًا في الفترة الفاصلة بين ظهور المسيحية وظهور الإسلام قد تقود إلى إثبات ما ذهب إليه النّعمان.

(1) **اساس التاويل**، ص: 327.

(2) سورة الجمعة، الآية: 2.

(3) **اساس التاويل**، ص 329

ومن هذه القراءة الإسماعيلية تثور جملة من الأسئلة المنهجية تدعونا إلى مراجعة علم تاريخ الأديان عمومًا وتاريخ أديان الشرق الأوسط خصوصًا. ومن هذه الأسئلة نذكر حيرة الباحث وتردّده بين مقاربات مختلفة بعضها يتناول الظّاهرة الدينية من الداخل ويلحّ على شخصية المؤسّس عند ظهور ديانة ما، وبعضها يتناولها من الخارج فيركّز على ما أخذته هذه الديانة أو تلك من الديانات السابقة، وبعضها الآخر يجمع بين الطريقتين[1] وحين ننظر في ما توصّل إليه النّعمان من نتائج نلاحظ بوضوح سعيه إلى قراءة تاريخ النبوّة من زاوية مختلفة قد تكون تمهيدًا لرفع كل مظهر من مظاهر القداسة التي عادة ما يلتبس بها التّاريخ الديني وتصطبغ بها أحداثه وشخصياته. فرغم ما في لغة النّعمان من عبارات دينية تنطوي على عقائد راسخة في تراث المقدس إلاّ أن فهمه للنبوة ضمن مؤسسة الإمامة قد انتهى به إلى وضع مشروع قراءة تاريخيّة تشمل تاريخ الأديان في المنطقة العربية وتحديدًا بلاد الشام واليمن والحجاز والرافدين. ولعلّ ما توصّل إليه النّعمان هو أن تكون الإمامة منطلقًا منه تنشأ النبوّة ومؤسّسة عنها يصدر كل الأنبياء والرسل. نقول ذلك لأنّ الكثير من علماء تاريخ الأديان قد أثبتوا أن رئاسة الدين أو (Prétrise) هي المؤسسة الدينية الوحيدة الثابتة في تاريخ الجماعة المؤمنة. أمّا النبوّة فهي أمر عرضي طارئ، ولذلك فرئاسة الدين، وهي الإمامة في التعبير الإسلامي أو الولاية في التعبير الإسماعيليّ، تظلّ هي الأقدر على تمثيل القدرة الإلهية تمثيلًا دائمًا ومنتظمًا، وما يؤكد ذلك أن الإمام والنبي كليهما يدخل ضمن ما يسمّيه النّعمان حجج الله على خلقه والدلائل المنصوبة لهم، بل إن الإمام عنده «اسم يقع على الناطق واسم الناطق يقع على الإمام وسمّي الإمام إمامًا لأن العباد تقتدي به كما سمّي المصلّي بالجماعة إمامًا وكذلك سمّي رئيس الضلالة إمامًا لمن اتّبعه[2]

لقد تبيّن من مجمل السياقات التي فكّر النعمان من خلالها في موضوع الإمامة ومسائله أن هذا الموضوع قد اكتسب عنده أبعادًا جديدة بها يخرج عن حدود المجال الكلامي. وتتمثل هذه الأبعاد في ذلك الطابع الأسطوري التّاريخي الذي أضفاه

(1) راجع مختلف هذه المسائل المنهجية في:
Mercea Eliade, **La nostalgie des origines**, Gallimard, Paris, 1971, pp 33 - 95. (L'histoire des religions de 1912 à nos jours) et p. p: 123 (Crise et Renouveau de l'histoire des religions)

(2) **أساس التّأويل**، ص. 52.

النّعمان على الأئمّة ممّن عاصرهم حين نسب إليهم صفات تخرج بهم من حدّ البشرية ليكونوا أبطالًا أسطوريين يشبهون إلى حد كبير الأجداد الأسطوريين في المجتمعات البدائية. وقد تأكّد هذا المنزع حين انبرى النّعمان يؤوّل الولاية بحثًا عن معانيها الباطنية، فقد تبيّن من السياق التأويلي كيف أصبحت الإمامة محور التّاريخ الديني كلّه، وكيف منح الإمام من خلال هذا المنظور صفات ترتقي به إلى درجات فوق طبيعية، إلى حد أنه أصبح يشارك النبي في الكثير من خصائصه وقد يفوقه فضلًا ما دام كل نبيّ أو رسول لا يتسنّى له أن ينال تلك الدرجة حتى ينشأ في حضن الإمام يتلقى منه المعارف الضرورية ويترقى بواسطتها من درجة إلى أخرى حتى يكون أهلًا للنبوة أو الرسالة. وقد أدّى هذا التصور إلى اعتبار الاعتقاد في الولاية شرطًا لازمًا لاكتمال الإيمان. إن الولاية بهذا المعنى هي أوكد الواجبات الدينية على المؤمنين والمدخل الوحيد لتحصيل الانتماء إلى دعوة الحق، وهذا ما يتجلى بوضوح في السياق الفقهي الذي أصبحت الولاية بموجبه دعامة رئيسية من دعائم الإسلام بها تعرف سائر الدعائم وعليها العمدة في معرفة الدين ظاهرًا وباطنًا.

الفصل الثالث

مسائل الإمامة

بعد أن تبيّن لنا معنى الإمامة في المنظور الإسماعيلي من خلال البحث في المصطلح والسياقات، نتولى في هذا الفصل النظر في مختلف مسائل الإمامة التي ناقشها القاضي النّعمان في مجموع مصنفاته المتوافرة لدينا، وهي إن أردنا حصرها مسائل يختلط فيها الكلام والفقه والتّاريخ والتأويل، ولن تغرّنا ترجمات المصنفات وتوجهاتها العامة، فقد يكون المصنف تاريخيًا وتثار فيه مسائل كلامية أو تأويلية أو فقهية، وقد يكون فقهيًا وتثار فيه مسائل هي من شأن الكلام أو التأويل، لذلك سنعمد في ما يلي إلى متابعة جملة تلك المسائل حسب أنواعها التي ذكرناها في مختلف ما لدينا من مصنفات دون الاكتفاء بمصدر مخصوص.

1 ـ المسائل الكلامية

حدّد نصير الدين الطوسي جملة المسائل التي يعرض لها المتكلمون كلّما تحدثوا في موضوع الإمامة، وذكر أنها خمس مسائل رئيسية[1] والمتفحّص في ما عرض إليه النّعمان من مسائل الإمامة الكلامية يجدها لاتخرج عن حدود ذلك المدار الذي ضبطه الطوسي. فقد أثار في مختلف مصنفاته جملة تلك المسائل ولكن بدرجات متفاوتة. وهذا ما سنعمل على بيانه وتفصيله، مبتدئين في ذلك بسؤال ما فسؤال لِمَ ثمّ سؤال كيف وسؤال هل وصولًا إلى سؤال من على التوالي.

1 ـ 1 ـ سؤال ما

يذكر الطوسي في «رسالة الإمامة» أن مدار الكلام في هذا السؤال هو البحث «عن تفسير هذه الكلمة (يعني كلمة الإمام) وحدّها على حسب العرف

(1) راجع الاحالة عدد 1 من هوامش هذا الفصل.

والاصطلاح»[1] وبالعودة إلى «أساس التأويل» نعثر على فقرة وجيزة هي الوحيدة التي عرض فيها النّعمان إلى تفسير كلمة الإمام في مختلف ما لدينا من مصنفاته، ويقول فيها «اسم الإمام يقع على الناطق واسم الناطق يقع على الإمام، وسمّي الإمام ناطقًا لأنّه ينطق بما كان الرسول ينطق به بدوره من ظاهر الشريعة التي بعث بها، وسمّي إمامًا لأنّ العباد تقتدي به، كما سمّي المصلّي بالجماعة إمامًا لهم لاقتدائهم به، ولأنه يتقدمهم فهو أمامهم أي بين أيديهم وهم خلفه متّبعين له، وكذلك سمّي رئيس الضلالة إمامًا لمن اتبعه... ولم يطلق اسم النبوّة إلا لمن اتصلت به المادة العلوية من غير توسّط حدّ سفليّ بينه وبينها، فحدّ الإمامة دون حدّ النبوّة وإن كانت طاعتهم في الوجوب متساوية»[2] من يمعن النظر في هذا النص يلاحظ بدرجة أولى حرص النّعمان الواضح على إبراز المرجع الذي إليه تعود كلمة «الإمام» ويتجلى ذلك في استشهاده بآيات من القرآن، فاسم الإمام يقع على الناطق لأنّ الله يقول مكلّمًا النبي إبراهيم ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[3] وسمّي رئيس الضلالة إمامًا لأنّ الله يقول ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾[4] ومن خلال هاتين الآيتين الشاهدين نتبيّن أن النّعمان قد حقّق معنيين، أمّا المعنى الأوّل فهو الإعلان عن كون كلمة الإمام كلمة قرآنية عربية وبالتالي فإن تسمية من تؤول إليه الرئاسة العامة في الدين إمامًا إنما هي تسمية شرعية وعبارة أصيلة لا أثر فيها لعبارات الفلاسفة والمنطقيين، وهو ما يعني حرص النّعمان الدائم على صوغ جهاز مصطلحي له جذوره في القرآن والعربية تمامًا كتسمية العقل الكلي في عبارة المتفلسفين قلمًا وتسمية النفس الكلية لوحًا. أمّا المعنى الثاني المقصود من إيراد الشاهدين القرآنيين فهو إثبات مدلول الكلمة اللغوي، فالإمام في اللغة هو الرئيس سواء كانت الرئاسة على الضلال أو على الهدى. ويتضح هذا المدلول اللغوي في ما أجراه النّعمان من تمثيلات، فقد سمّي الإمام «إمامًا لأنّ العباد تقتدي به كما سمّي المصلي بالجماعة إمامًا لاقتدائهم به». ومن هذا التمثيل يخرج النّعمان إلى الاشتقاق فالإمام إمام لأنه أَمَامَ من خلفه وهم خلفه متبعون له. وإذا تتبعنا مختلف ما عُرّفت به كلمة الإمام في

(1) نصير الدين الطوسي، رسالة في الامامة (ضمن **تلخيص المحصّل**)، ص 425.
(2) **اساس التاويل**، ص. 52.
(3) سورة البقرة، الآية: 124
(4) سورة القصص، الآية. 41.

هذا النص عثرنا على ثلاث مفردات وهي الرئاسة والقدوة والتقدّم، والمتواتر من هذه المفردات هو كلمة الاقتداء (لأنّ العباد تقتدي به، لاقتدائهم به) ولا يخفى من هذه المفردة المعنى الأخلاقي الاجتماعي فالقدوة هو من يكون لغيره مثالًا يحتذى به ويتّبع في سائر أعماله وتصرفاته. أمّا الرئاسة والتقدم فمفردتان تنطويان على معنى الفضل، إذ إن الإمام باعتباره رئيسًا في الدين يتقدم جميع الناس في هذا الباب لما له من علم، به يكون له الفضل عليهم. وإذا راجعنا دوران هذه العبارات على ألسنة القدامى وجدناها مفردات لا تكاد تذكر إلا في ميدان المعرفة، وهذا ما نتبينه بوضوح في ترجمات بعض العلماء من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب المذاهب[1] وهو ما يعني أن للرئاسة دلالة على التفوق العلمي والأخلاقي، وهي بهذا المعنى شكل من أشكال الانفصال أي انفصال الفرد عن المجموعة، وهو انفصال رمزي لأنه امتاز عنهم بالعلم والفضل. وعلى هذا الأساس يكون الإمام متقدمًا غيره وهم المأمومون لما اختص به دونهم من علم. إن النعمان وهو يشرح معنى الرئاسة والتقدّم يحاول أن يُبعد عن الذهن معنى الاستعلاء وأن يقرّب بشيء من المداورة معنى تكون به الإمامة أو الرئاسة في الدين بعيدة كلّ البعد عن معاني القهر والغلبة والاستعلاء، والدليل على ذلك أنّه قد ربط بين كلمتي الإمام والأمام معيّنًا العلاقة الأفقية بين الإمام والمأموم وهي علاقة لا توجب وفق هذا التأويل الاستعلاء بقدر ما توجب الاستواء. قول يجد في اللغة بمفرداتها وعباراتها سندًا له ومبرّرًا لترويج وجهة نظر تريد أن تقنع التيّار المناهض لسطوة المؤسّسة السياسيّة على الدين والمجتمع في الوقت نفسه بأنّ هذه المؤسّسة غير بعيدة تمامًا عن المجتمع لأنّها تساوى مع مجموع أفراده، أي إنّها أمامهم فقط وليست فوق رؤوسهم. ومن جهة أخرى يمكن أن نعتبر هذا التأويل محاولة من مفكّر يريد أن ينبّه إلى ما تنطوي عليه اللغة من وجهات نظر خفيّة في الحياة والشأن السياسي والعلاقة بين الحاكم والمحكوم. ونحن نعتقد أنّ إجماع الأمة بمختلف طوائفها على تسمية من تكون له الرئاسة العامّة في الدين والدنيا إمامًا دليل على وعي عميق بما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الحاكم والمحكوم لاستبعاد كل إمكانية لاستئثار الفئة الحاكمة بعدد من الامتيازات المادية والمعنوية تجعل المجتمع

(1) يقول النّعمان في دلالة الرئاسة على التقدم في العلم: «من طلب العلم ليماري به السفهاء أو يكابر به العلماء فليتبوأ مقعده من النار لأن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها. فالرئاسة لاتصلح إلا لأولياء الله» انظر **المجالس والمسايرات**، ص: 158.

ينقسم على نفسه. وقد اختار المسلمون تسمية من يتولّى أمور دينهم ودنياهم إمامًا تعبيرًا منهم عن فهم مخصوص لمنزلة الحاكم منهم، والشروط الواجب توافرها فيه لتكون له تلك الصفة[1]

1 ـ 2 ـ سؤال لِمَ

يقول الطوسي إن مدار الكلام في هذا السؤال هو البحث «عن العلّة المقتضية لوجود الإمام» ونحن لا نكاد نعثر على نصّ صريح يتحدّث فيه النّعمان عن العلة الموجبة لوجود الإمام. ولهذا الفراغ دلالة على طريقة المصنِّف في التأليف، فقد سبق أن أشرنا إلى أنه لا يحتذي طرائق المتكلمين وأنه قد نقل مسائل الإمامة من مجال الكلام إلى مجالي الفقه والتأويل. رغم ذلك لنا أن نستند في البحث عن تلك العلّة الموجبة للإمام من منظور النّعمان الإسماعيلي الباطني إلى بعض ما ورد في المجالس والمسايرات من أخبار وما جاء في الدعائم وأساس التأويل من أحاديث وتأويلات. وبالعودة إلى هذه المظان ندرك علتين موجبتين لوجود الإمام. أمّا الأولى فيمكن أن نسميها علة غائية، ذلك أن وجود الإمام يضمن للأمّة تحصيل السعادة في الدنيا والآخرة. ويتجلّى هذا المعنى في ما رواه النّعمان من حديث المعزّ وفيه أنّ الأئمّة يتعبون لصلاح الناس وأحوالهم ودفع الضراء عنهم وهم وادعون[2] ومن المعلوم أن المصلحة المقصودة إنما هي المصلحة الشرعية المتمثلة في التزام الطاعات التي أوجبتها الشريعة واجتناب المعاصي والقبائح التي حرّمتها. وبالتالي فالإمام منصوب لحثّ الناس على الطاعات ونهيهم عن المعاصي، ولا يكون له ذلك حتى يكون عارفًا بأحكام الحلال والحرام قادرًا على تنفيذها. ومن أحاديث المعز الداخلة في هذا المعنى قوله «من سعد منكم فإنما يسعد بنا» وقوله. «السعادة من الله عز وجل لعباده إنما أجراها على أيدي أوليائه فبهم سعد من سعد» وقوله. «السعادة لا تكون إلا لمن عرفهم ودان بإمامتهم فلولاهم لم يسعد السعيد»[3] واضح إذن أن مفتاح السعادة عند

(1) مازال البحث في الفكر السياسي العربي الإسلامي القديم يحتاج إلى معجم دقيق يشرح مختلف مفردات السّلطة في اللغة العربيّة من قبيل الرئاسة والزعامة والإمارة والسلطان والولاية والإمامة والخلافة والسياسة والتدبير والحكم والقيادة والحلف والعهد والبيعة ونحو ذلك. وسوف يكون من مهمّات هذا المعجم تمهيد السّبل لبناء نظريّة عربيّة في السلطة.

(2) **المجالس والمسايرات**، ص: 137.

(3) نفسه، ص - ص: 108 ـ 109.

الأئمّة وهو ما يعني أن الإمام وجد ليكون أداة بها تجتلب المنافع وتدفع المضار. لقد ضبط المعز من خلال حديثه وظيفة الإمام وهي على ما يبدو وظيفة عملية تتلخص في العمل على تحصيل السعادة وضمانها للكافة. ولكن بأي شكل يتحقق ذلك؟

بالعودة إلى الدعائم نجد نصًا يوضح هذه المسألة وفيه يقول النّعمان عن الأئمّة إنهم «خلق من خلق الله جعلهم هداة خلقه إليه وأدلّاء عباده عليه وهم حجج الله على خلقه وخلفاؤه في أرضه»[1] ويقول في هذا المعنى نفسه إنّ الأئمّة «حجج الله التي احتج بها على خلقه وأبواب رحمته التي فتح لعباده وأسباب النجاة التي سبّب لأوليائه وأهل طاعته»[2] إن الإمام، كما يظهر من خلال هذا النص، لم ينصب ليكون مفتاح السعادة وسبب النجاة فحسب بل ليكون قبل ذلك دليلًا وحجة. ومن هنا نتبيّن العلة الثانية الموجبة لوجود الإمام، وهي في الحقيقة العلة الأصلية ويمكن أن نسمّيها علّة سببيّة. فالإمام موجود بسبب من الله إذ نصبه ليكون دليلًا إليه وحجة على عباده. وأن يكون الإمام دليلًا فهذا يعني عند النّعمان أن الله قد نصب لعباده أدلّة بها يستهدون لمعرفته ولمفردة الدليل في الخطابين الكلامي والفقهي معنى دقيق فالدليل هو ما يستفاد منه حكم شرعي على سبيل القطع كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين[3] وقد جاء في مناظرة المعزّ لبعض النحويين من أهل السنة قوله إن الأئمّة مرجع في الدين كما أن الأعراب مرجع في اللغة والنحو[4] وحين يكون الإمام دليلًا شرعيًا ومرجعًا في الدين يكون نصبه واجبًا. ولعل هذا ما جعل نصير الدين الطوسي يقول عن الباطنية إنهم يقولون بوجوب نصب الإمام من الله خلافًا لمن قال بوجوبه على الناس، وهو مذهب المعتزلة الغالب، أو بوجوبه على الله وهو مذهب الإمامية والزيدية والكيسانية[5] وبهذا تكون وظيفة الإمامة وظيفة تشريعية تتمثل في التعريف بالدين وأحكامه ونشر هذه المعرفة بين الناس وذلك هو معنى أن يكون الإمام دليلًا إلى الله وحجّة على عباده نستخلص من جميع ذلك أن الإمامة في المنظور الإسماعيلي مؤسسة لإنتاج الحقائق الدينية وتوزيعها قصد اجتلاب

(1) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص - ص = 45 -46.
(2) نفسه، ص: 46.
(3) أنظر عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، لبنان، د ـ ت، ص: 15
(4) **المجالس والمسايرات**، ص 200.
(5) **تلخيص المحصّل**، ص: 458.

المنافع ودفع المضار. وإذا كانت العلة الغائية الموجبة لوجود الإمام علّة يشترك فيها الإسماعيلية مع سائر فرق الإسلام ممن أثبتوا وجوب نصب الإمام بالعقل أو بالسمع، فالعلة السببية يكاد يتميّز بها الإسماعيلية، فهم الوحيدون الذين يرون في الإمام مرجعًا في الدين ودليلًا شرعيًا فيبطلون بذلك الاجتهاد والرأي والقياس والإجماع. وإذا كان الإمامية قبل غيبة الإمام الثاني عشر على هذا القول فهم بعد غيبته قد أوجبوا الاجتهاد على الوكلاء والفقهاء[1]

1 ـ 3 ـ سؤال كيف

مدار الكلام في هذا السؤال هو البحث عن الصفات التي ينبغي أن تكون في الإمام. ويعدّ هذا المبحث في الحقيقة من أوسع مباحث الإمامة في مصنفات القدامى على اختلاف مذاهبهم، ويكاد يفوق ذلك المبحث التّاريخي الكلامي المتعلق بالخلفاء الأربعة وأيّهم كان الأفضل والأحقّ بالإمامة وخلافة الرسول بعد موته. ورغم أهمية هذا المبحث بالذات وعناية المفكرين القدامى به فلا نكاد نعثر في مصنفات النّعمان على فصل مستقل يتناول صفات الامَام. وإنّما ورد الحديث في هذا الموضوع في مختلف مصنّفاته بأقدار متفاوتة. وعلى اتساع الكلام في هذه المسألة يمكن أن نحصر الصفات التي ينبغي أن تكون في الامام حسب النعمان في صفتي العلم والعصمة.

1 ـ 3 ـ 1 ـ العلم

يدرك المتتبّع لحديث النّعمان عن علم الإمام أن العلم ليس شرطًا من شروط الإمام فحسب ولا هو مجرّد صفة من صفاته أو أمارة من الأمارات الدالة عليه. فالعلم فوق ذلك كلّه اسم مرادف للإمامة، إذ يروي النّعمان عن جعفر الصادق أن رجلين سألاه من أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2] فقال: العلماء، «فلمّا خرجا من عنده قال علي بن صالح: ما صنعنا شيئًا، ألا كنا سألناه من هؤلاء العلماء؟ فرجعنا إليه فسألناه فقال: الأئمّة من أهل بيت رسول الله»[3] وحين ننظر في هذا الخبر ندرك بوضوح ذلك الترادف الذي

---

(1) راجع في ذلك: محمد أبو زهرة، **محاضرات في أصول الفقه الجعفري**، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العليا، 1955 ـ 1956، ص - ص: 28 ـ 31.

(2) سورة النساء، الآية. 59.

(3) **دعائم الإسلام**، ج 1، ص: 24.

أجراه الصادق بين أولي الأمر والعلماء والأئمّة. ولا يعنينا في هذا السياق تصريح النّعمان بكون الأئمّة من آل البيت بقدر ما تعنينا إجابة الصادق عن الشطر الأوّل من سؤال الرجلين. فأن يكون أولو الأمر هم العلماء على الإطلاق والتعميم، وأن يكون العلماء هم الأئمّة على التقييد والتخصيص يعني من منظور إسماعيلي أن الولاية مؤسسة علميّة لها فضاء اجتماعي محدد يتمثل في آل البيت. واللافت للنظر في هذه الرؤية أن الحديث عن تلك المؤسسة والقائمين عليها لم يرد إلا في صيغة الجمع ويتجلى هذا المعنى بالخصوص في تأويل عدد من آيات القرآن، فقد ذكر النّعمان أن المراد بأهل الذكر وأولي الألباب والذين يستنبطون العلم «وما هو في معناه من كتاب الله الأئمّة من أهل بيت رسول الله»[1] فهم حسب قوله «أهل العلم استودعهم الله إياه وفضّلهم به وخصّهم بنوره وجعلهم حفظته وخزنته والمستحفظين عليه والقائمين به والمؤدّين له»[2] وأن يكون الحديث عن القائم على الولاية بصيغة الجمع دون المفرد أمر يلفت الانتباه ويدعو إلى النظر عميقًا في تصوّر النّعمان للإمامة. وأوّل ما يمكن أن نفهمه من ذلك أنه يميّز بين عبارتي الولاية والإمامة. فالولاية مؤسّسة لها حضورها الاجتماعي ومجالها المعيّن في آل البيت، والإمامة درجة من درجات تلك المؤسسة ورتبة من رتبها. يضاف إلى ذلك أن الولاية بهذا المعنى تشير إلى اعتقاد في وجود بيت مخصوص يتوارث أهله العلم ويودعه السابقون إلى اللاحقين فلا يخرج منهم أبدًا. ومن بيت العلم هذا الذي خصّه الله بنوره وجعل أهله حفظة عليه وخزنة له يكون الأئمّة. وبالتالي لا يحمل قول الصادق «الأئمّة من أهل بيت رسول الله» على القول الشائع عند أهل السنة «الأئمّة من قريش» لأنّ قول أهل السنة ورد في سياق الحديث عن شروط المتصدي للإمامة، أمّا قول الصادق فقد ورد في سياق الحديث عن العلاقة بين ولاية الأمر والعلم والإمامة. حينئذ تكون ولاية الأمر، بما هي بيت علم، المنشأ الذي ينشأ فيه الأئمّة فيتلقّون فيه المعرفة ويتأهلون لمرتبة الإمامة. وليس هذا المعنى بغريب على من تأمل في مسألة الإمامة عند النّعمان.

إلى هذا الحدّ تبدو الإمامة بيت علم وحكمة وهو ما يوجب لأهل ذلك البيت طاعة المسلمين. أمّا إذا نظرنا إليها من زاوية تعاقبية فسوف ندرك أن عبارة الإمامة تقع على الجماعة دون الفرد الواحد، ومن هذه الجماعة أو ذلك البيت فرد واحد

(1) **دعائم الإسلام**، ص: 79.

(2) نفسه، ص: 79.

وهو الإمام. ويتضح هذا المعنى في ما أورده النّعمان من آراء في كتاب المجالس والمسايرات حين يقول، معقبًا على كلام المعز لمّا قال إن الحكمة لا تكون إلا في إمامين متعايشين، «ليس هذا الذي قاله المعز بخلاف ما قاله من انتقال ما عند الماضي. وإنما ينتقل إلى الباقي في آخر دقيقة تبقى من نفس الماضي، إنما ذلك في إكمال الأمر واستحقاق الإمامة ووجوب الطاعة لأن ذلك لا يكون في اثنين باقيين. أمّا الدلائل والبراهين والقوة والتأييد فإنها توجد في الحجج في حياة الأئمّة وتزيد حالًا بعد حال إلى وقت الكمال. وكلّما قرب أجل الإمام تقوّت أسباب حجته وظهرت علاماته»[1] لقد أوردنا هذا النص على طوله لما يتضمّنه من تمييز دقيق بين الإمامة باعتبارها مؤسّسة والإمامة باعتبارها مرتبة من مراتب تلك المؤسسة. فالناظر في كلام النّعمان يلاحظ حرصه على بيان الفوارق بين من تجب له الطاعة من ذلك البيت (الإمام) ومن لا تجب له وهم من دونه. فإذا كان الإمام قد وجبت له الطاعة فلأنه قد اكتمل له الأمر حين انتقلت إليه الحكمة في آخر دقيقة بقيت من نفس الماضي. ويعني هذا أن جميع أهل البيت تظهر عليهم البراهين والدلائل والقوة والتأييد أي ينالون قدرًا من المعرفة والحكمة والعلم ولا يكتمل لهم ذلك إلاّ في آخر دقيقة من حياة الإمام الراحل. وبهذا تظهر الإمامة مؤسسة تراتبية يترقى فيها أهل البيت في درجات العلم درجة بعد أخرى حتى بلوغ المرتبة العليا التي توجب للواحد من أهل ذلك البيت الإمامة وبالتالي الطاعة. بهذا يكون قد تبيّن لنا أن العلم ليس صفة من صفات الإمام ولا هو شرط من شروطه فحسب بل هو درجات بعضها فوق بعض ومن يرق من أهل البيت إلى الدرجة العليا تكن له الإمامة. ولهذا السبب كانت الإمامة في رجل دون آخر من أهل البيت لأنه حاز من العلم ما يرشّحه لذلك المنصب على التدريج. ولتوضيح هذا المسعى في مسار المعرفة إلى استحقاق الإمامة يجري النّعمان تمثيلًا بين حال الإمام وحال الكون فيقول: «لا ينتقل الشيء إلى الشيء دفعة واحدة ولا يكون ذلك إلا على التدريج والنمو كنموّ الخلق ودخول الفصل من الزمان في الفصل»[2] تلك هي العلاقة التي يجريها النّعمان بين العلم والإمامة. ولكن ما حقيقة هذا العلم وما حدوده؟

ذكرنا في فقرة سابقة أن النّعمان يعتبر الأئمّة مرجعًا في الدين كما كان

(1) **المجالس والمسايرات**، ص: 267.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

الأعراب مرجعًا في اللغة. والمماثلة بين الأئمّة والأعراب تنطوي على تمثّل منهج في تحصيل المعرفة الدينية يحاكي منهج النحاة في تحصيل المعرفة باللغة العربية وأحكامها. وإذا علمنا أن النحاة العرب القدامى قد ضبطوا لأصول اللسان العربي وأحكامه منهجًا دقيقًا يقوم على التميز بين أزمنة معلومة وأمكنة محدودة ففرّقوا بين القبائل والعصور وأخذوا عن هؤلاء دون أولئك، تبيّن لنا أن النّعمان يجري النظام نفسه في ميدان المعرفة الدينية. فالعلم لايؤخذ عن الجميع، وإنما يطلب عند أهله. وكما كان الأعراب مرجعًا لاستفادة العلم بأحكام اللسان العربي وأصوله، فلا بدّ من تعيين المرجع الذي يستفاد منه العلم بأحكام الدين وأصوله، ويُتوصّل به إلى معرفة ظواهر التنزيل وبواطن التأويل. ولا تقف المماثلة بين الأعراب والأئمّة عند هذا المعنى، بل تتجاوزه إلى ما بين المرجعين من تشابه في الأحوال. فإذا كان الأعراب يدركون أحكام اللسان وأصوله دون أن يحتاجوا في ذلك إلى نحويّ يعلّمهم مواضع الرفع والنصب والجر أو يبصّرهم بطرائق التعبير والتميز بين الطلب والشرط والأمر والنهي، فكذلك الأئمّة من أهل البيت، فهم لايحتاجون لمعرفة أحكام الدين وأصوله والعلم بظاهره وباطنه إلى معلّم. ويستشهد النّعمان على ذلك بحال المعزّ مؤكدًا أنّ علمه كان فطريًا لم يستفده من مؤدّب أو معلّم، فيقول: «لم نعرف له في الطفولية مؤدبًا عالمًا فنقول أفاد منه، ولا بعد ذلك من جليس ولامصاحب ولاكانت له رحلة ولا طلب ولا أراه يفيد شيئًا من دراسة الكتب فقد نظر في كلّ فنّ وبرع في كلّ علم، وإن تكلم في فنّ منها أربى على المتكلمين أمّا علم الباطن ووجهه فهو البحر الذي لا تخاض لجّته ولايدرك آخره. وأمّا القول في التّوحيد وتثبيت الدين والردّ على اقتراف البدع والملحدين فهو واحده وهو علمه ومناره وعمدته. وأمّا الفقه والحلال والحرام ومسائل الفتيا والأحكام فذلك مجاله وميدانه»[1] والواضح من هذا النص إصرار النّعمان على اعتبار الإمام مرجعًا في جميع علوم الدين كالفقه والتأويل والكلام. ولمّا كان المرجع لا يحتاج إلى معلّم فقد نفى أن يكون المعز قد تربّى على يد معلّم أو رحل في طلب علم أو جلس إلى صاحب مجلس أو نظر في كتاب. ولئن تضمّن كلام النّعمان عن المعز مدحًا وإطراء فقد انطوى على عقيدة ثابتة في الفكر الإسماعيليّ وهي أن المعز وإن لم يستفد علمًا من غيره فقد استفاده من اتصال مادة الله به وتأييده له بالحكمة. وهذا يعني في اعتقاد الباطنية أن الإمام يستفيد العلم من

(1) **المجالس والمسايرات**، ص: 147 ـ 148.

النبي الناطق وهذا يستفيده من الحدود العلوية على نحو ما أوضحناه في فقرات سابقة. وبالتالي يكون لبيت العلم المخصوص الدور كله في تعليم الأئمّة وتبصيرهم بأحكام الدين وأصوله ما ظهر منها وما بطن. ولهذا البيت تاريخ عريق يعود إلى زمن آدم وهو نفسه تاريخ النبوّة والإمامة على نحو ما بيّنّاه في الفصل الثاني من هذا الباب[1] ويوضّحه الخبر المرويّ عن جعفر الصادق في قوله «إن العلم الذي نزل به آدم لم يرفع وإنما يتوارث وهو فينا نتوارثه»[2] تلك هي حقيقة ذلك العلم المقترن بالإمامة. أمّا حدوده فلنا أن نتبيّنها من بعض ما أورده النّعمان من ملاحظات وأخبار في كتاب المجالس والمسايرات. وقبل الوقوف على ذلك يجدر أن نذكر بأن المتتبع لبعض ما يروج عن عقائد الباطنية قد يذهب إلى اعتبار علم الأئمّة عندهم علمًا يفوق حدود الطاقة البشرية. ولكن ندرك في ما أورده النّعمان خلاف ذلك، ويتبيّن لنا الحدّ الذي يتوقف عنده الإمام من حدود المعرفة. فقد ميّز النّعمان في سلّم المعرفة الدينية بين عدد من المراتب أشهرها مرتبة الظّاهر ومرتبة الباطن. أمّا مرتبة الظّاهر فهي من المراتب البسيطة يشترك فيها جميع المنتمين إلى الدعوة وليس فيها من فارق بينهم سوى أنّ بعضهم يستفيد العلم بظاهر الدين من بعضهم الآخر كاستفادة المستجيب من المأذون المحدود، واستجابة المأذون المحدود من المأذون المطلق، وهكذا على التدريج وصولًا إلى استفادة الحجة من الإمام واستفادة الإمام من النبي صاحب الشريعة. أمّا مرتبة الباطن فهي من المراتب المركبة إذ يميّز النّعمان وسائر أعلام الباطنية بين درجات في العلم ببواطن التأويل. ويمكن أن نعتبر درجة الداعي المطلق أو داعي الدعاة أول درجات المعرفة بالباطن. فما يعلمه هذا الداعي من أسرار التأويل هو بالضرورة دون ما يعلمه الحجة وبالتالي دون ما يعلمه الإمام. ويتجلى هذا القانون الصارم في توزيع أسرار التأويل على مقادير محدودة تختلف من درجة إلى أخرى في كتاب تأويل الدعائم. فقد صرح النّعمان في أكثر من مجلس من مجالس الكتاب بأنه سيكشف من أسرار التأويل ما يسمح به الحد الذي هو فيه، ومن ذلك قوله «قد سمعتم أيها المؤمنون فيما تقدم كيف أنتم تنتقلون حالًا بعد حال في حدود الدين كانتقالكم في نشأة الخلق الظّاهر»[3] وقوله بعد ذلك إن الباطن «يحيط

---

(1) راجع ذلك في موضعه من هذا الكتاب.
(2) **المجالس والمسايرات**، ص. 136.

به حدود ثلاثة: حد الإمام الذي هو أصله الآتي به وحد الحجة الذي هو قد صار عن الإمام إليه وهو القائم به، وحد من يقيمه للمستفيدين»[1] والواضح من ذلك أن لعلم التأويل الباطن حدودًا ودرجات يرتقي فيها المستفيدون درجة بعد أخرى. وأعلى تلك الدرجات هي درجة الإمام فهو كما يقول النّعمان أصل هذا العلم والآتي به من لدن الرسول يتوارثه أهل البيت إمامًا بعد إمام تمامًا كما يلخّصه المعز حين يقول: «نحن عباد من عباد الله مخلوقون مربوبون لا علم لنا إلا ما علمنا وصار إلينا عن نبيّه جدنا محمد مما أودعه الله إياه وأورثناه ممن بعده وأودعناه، لا نحيط من علمه إلا بما شاء ولا من غيبه إلا ما أطلع عليه منا من ارتضاه كيف أحبّ وشاء..»[2] ولا يختلف قول المعز عن قول جعفر الصادق حين أنكر عليه أحدهم اختصاص آل البيت بعلم دون غيرهم: «إن تنكروا ما قلت فما هو شيء افتعلته ولكنها حكمة ورثتها عن آبائي وفضل خصّني به ربّي أن علّمني وآبائي من قبلي علم الكتاب الذي يقول فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فما من شيء إلاّ وهو في كتاب الله ونحن نعلمه.»[3] علم الإمام إذن هو علم بما في كتاب الله ظاهرًا وباطنًا، وهذا يعني أن علم الإمام محدود بما في الكتاب لا يتجاوزه، وإن كان الكتاب تبيانًا لكل شيء وما فرط الله فيه من شيء فهذا لا يعني أن الأئمّة يعلمون الشاهد والغائب على السواء لأنهم، حسب ما أوضحناه، محدودون. فالإمامة حدّ دون حد النبوّة، وهذه وإن كانت أعلى الحدود السفلية فهي أقل درجة من الحدود العلوية التي يستفيد منها النبي علمه. وبهذا يصبح علم الإمام «دون ما يقول الغالون وفوق ما يظن الجاهلون» حسب عبارة المعز. فقد ذهب بعض الغلاة إلى أن الأئمّة يعلمون الغيب ولكن النّعمان تصدّى لهؤلاء ونفى عن الأئمّة أن يكونوا آلهة أو في درجات الأنبياء أو عالمين بالغيب. ولكن هذا لا يعني أنهم يشاركون سائر الناس في علمهم، لأنهم بحكم انتمائهم إلى بيت العلم المخصوص يرون ما لا يراه الناس، فقد قال المعز «إنّا لننظر من حيث لا ينظرون وإنّ رسول الله أمر بإخراج جيش أسامة بن زيد لأمر خفي عن الناس يومئذ إلاّ لمن عرفه وأسرّه»[4] إنّ ما يختصّ به الإمام من علم هو اطّلاعه

(1) **تاويل الدعائم**.
(2) **المجالس والمسايرات**، ص: 523.
(3) نفسه، ص: 271.
(4) نفسه، ص: 251.

على أسرار الدين وبواطن الشريعة وخفايا الأمور وهذا هو معنى العلم بالغيب إذ «الغيب الذي تعلمه الأئمّة هو ما غاب عن الناس من العلم الذي أودعهم الله إياه واستحفظهم سره. أمّا الغيب الذي قال جلّ ذكره ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1] فلا يعلمه إلا هو كما قال عزّ وجلّ»[2]

مقابل ذلك يثبت النعمان للإمام معرفة فوق معرفته بأسرار التأويل وخفايا الأمور وهي أن الأئمّة عنده يعلمون من الوقائع ما لم يحدث بعد. وأصل هذا المذهب حديث يروى عن الإمام علي بن أبي طالب يخاطب فيه عبد الله الأعور الكوفي، وهو من كبار التابعين، وفيه يقول. «كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم»[3] ويبني النّعمان على هذا الأصل أقواله في الأئمّة الفاطميين، منها أن المنصور قد علم خبر موته قبل وقوعه فدعا ابنه المعز وقال له: «ظهر والله في قلبي واطلعت نفسي الآن من علم الله وحقيقة توحيده وغيب ملكوته ما لم أكن أظن أنّي أطّلع على مثله ولا أستطيع لما أنا فيه اللفظ به فدعوت بالدواة لأكتب ذلك. فلم أملك القلم. وهذه بشرى من الله في مثل هذا المقام وما يطّلع أولياؤه عليه في حين قبضهم إليه»[4] ومن هذا أيضًا ما علمه المنصور من فتنة صاحب الحمار وما آلت إليه قبل وقوعها، وما علمه المعز من أمر القائد البربري المنشقّ حين رآه في منامه في حال رثّة والنساء يتصايحن عليه فما لبث أن أتاه خبر هلاكه في تلك الليلة التي رآه فيها. والمتأمل في هذه الأقوال يلاحظ كيف ارتبط العلم بما لم يقع بأحوال ومقامات مخصوصة وهي الرؤيا والموت. فالمنصور اطّلع على ما لم يتوقّع أن يعلمه في الدقائق الأخيرة من حياته، والمنصور اطّلع على أمر الفتنة قبل حدوثها بكثير في المنام، وكذلك المعزّ علم بهلاك عدوّه وهو بالأندلس في الليلة التي هلك فيها وحصل له ذلك بالرؤيا. وإذا كانت اللحظات التي تسبق موت المرء يمكن أن تكون لحظة خاطفة يطّلع فيها الميّت على الغيب إذ «من المعلوم على القطع أنه إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس وحجابه واطلعت النفس

(1) سورة النمل، الآية. 65

(2) **المجالس والمسايرات**، ص. 84.

(3) نفسه، ص: 136.

(4) نفسه، ص: 129.

على المغيبات»[1] كما يقول ابن خلدون، فإن للرؤيا في التراث الإسلامي منزلة عالية. ذلك أنها في تقدير الفقهاء والمحدثين والمتصوفة والمتكلمين مما بقي من الوحي بعد ارتفاع النبوّة، وهي عندهم عامّة تشمل أفراد الناس وخاصّة يختصّ بها الأولياء دون غيرهم وهي لهم من الكرامات. وحين نراجع أقوال النّعمان في هذا النوع من المعارف والإدراكات نقف لها على مرجعين اثنين أحدهما معلوم يصرح به النّعمان وهو الحديث المروي عن الإمام علي حين اعتبر الكتاب دليلًا إلى العلم بأخبار اللاحقين، والآخر خفيّ، ونعتقد أن النّعمان قد سكت عنه إخفاء لمصادره غير الإسلامية. ويتمثّل هذا المرجع الخفي في ما تناقله المسلمون من علوم اليونانيين وخصوصًا منها علوم الطب والحكمة. فقد ذكر المؤرّخون أن لجالينوس الطبيب كتابًا في التشريح يبيّن فيه ما للنفس البشرية من طاقة على التحرّر من البدن وحواسّه فتصير محلًا للآثار العلوية. ولا تكون لها تلك القدرة إلا إذا خفّت عنها شواغل البدن إمّا بالنوم أو بحلول الموت في البدن[2] وبالتالي يكون النّعمان قد استند في معالجة هذه المسألة، وهي علم الإمام بالغيب، إلى التراثين الإسلامي واليوناني، فوظف المتفق عليه من أمر الرؤيا لتأصيل القول بقدرة الإمام على إدراك ما لم يقع بعد، ووظف ما اتفق عليه الحكماء في شأن البدن والنفس لتعليل ما اطلع عليه المنصور من غيب الملكوت قبيل موته لمّا حل الموت ببدنه فلم يقدر على اللفظ ولم يملك القلم. وهو بهذين المرجعين يسعى إلى إضفاء المعقوليّة على ظاهرة تبدو غريبة وغير معقولة، بل هو يسعى إلى إيجاد مبرّرات أخرى غير المبرر النظري الذي توفّره مقالة الباطنية في النبوّة والإمامة. حينئذ يصبح الطب والحديث والتصوف والكلام بمثابة الأدوات الإضافية يستعين بها النّعمان لترسيخ معتقداته الباطنية. فالأصل في حديثه عن علم الأئمّة القول باختصاصهم بعلم الكتاب ما ظهر منه وما خفي، ثمّ تفرّع عن ذلك القول بتميّزهم عن سائر الناس لعلمهم بخفايا الأمور، إلى أن ظهر القول بأنهم يعلمون ضربًا من الغيب يكون لهم بالرؤيا أو الإشراف على الموت. وهكذا تتوسع دائرة علم الإمام بتوسّع طرق التحصيل. فالعلم بما في الكتاب يتوارثه الأئمّة والعلم بغيوب الأحداث والوقائع يكون لهم بما يشبه المعجزات، وذلك هو فضلهم عن سائر الناس. ورغم ما ينكره الكثير على اعتقاد

---

(1) عبد الرحمٰن بن خلدون، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت، د - ت، ص: 121.

(2) نفسه، ص ص: 114 ـ 115.

الشيعة الإسماعيلية في قدرة الأئمّة على إدراك بعض الغيب، إلا أن هذا الاعتقاد لا يختلف في شيء عن اعتقاد عامّة المسلمين في ما يكون للأولياء من كرامات تشبه معجزات الأنبياء. حينئذ يصبح الاعتقاد في علم الأئمّة واختصاصهم بنوع من المعارف الغائبة عن مدارك الناس اعتقادًا يناسب تمامًا بنية الفكر الإسلامي بمختلف مظاهره خصوصًا والفكر الديني عمومًا.

1 ـ 3 ـ 2 ـ العصمة

قبل التطرق إلى ما ورد في مؤلفات النّعمان من أقوال في عصمة الإمام، يجدر أن نشير إلى أنّ هذا الاعتقاد لا يخصّ الباطنية وحدها كما لا يخص فرق الشيعة فقط، بل هو اعتقاد شائع لدى عدد من الفرق الإسلامية غير الشيعية، وليس أدلّ على ذلك ممّا ذكره فخرالدين الرازي حين قال إنّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة والزيدية والخوارج من جهة والإسماعيلية والاثني عشرية من جهة أخرى أن الفرق الأولى لا توجب في الإمام أن يكون معصومًا بينما توجب الفرقتان الأخيرتان ذلك، ويتجلّى هذا الرأي بوضوح في معرض حديثه عن إمامة أبي بكر حين قال «أجمعت الأمة على أنه ما كان واجب العصمة، لا أقول إنه ما كان معصومًا»[1] وإن كان هذا القول لا يصرّح بالاعتقاد في عصمة أبي بكر وغيره من الخلفاء الراشدين، ففي تفسير الرازي للآية التاسعة والخمسين من سورة النساء ما يؤكد أن عامّة المسلمين يعتقدون في عصمة أولي الأمر وإن اختلفوا في حكم تلك العصمة ومن تكون له. فمنهم من رآها واجبة ومنهم من لم ير ذلك. وبالعودة إلى ما أورده الرازي في تفسيره يتضح لنا ذلك، فقد ذكر في تفسير تلك الآية التي توجب على المسلمين طاعة أولي الأمر «أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم لابد أن يكون معصومًا عن الخطإ»[2] ويذهب الرازي في تفسيره إلى أن أولي الأمر الذين وجبت طاعتهم فوجبت لهم العصمة ليسوا أمراء السرايا ولا

(1) فخرالدين الرازي، **كتاب الاربعين في اصول الدين**، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004، ص 425.

(2) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 2001، المجلّد 4، ص: 113.

الخلفاء الراشدين ولا الأئمّة المعصومين بل هم أهل الحل والعقد وهم العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية، وبهذا يكون قد استبعد ما ذهبت إليه الشيعة عمومًا والإسماعيلية خصوصًا كما استبعد ما ذهب إليه بعض المفسرين من المحدثين. وما نستنتجه من تأويلات الرازي وأجوبته على الاثني عشرية والإسماعيلية أن العصمة اعتقاد راسخ في أذهان المفكرين المسلمين القدامى والخلاف بينهم لا يتعدّى المسائل الثانوية، ويمكن حصر مواضع الخلاف في مسألتين اثنتين وهما هل العصمة شرط واجب في الإمام ليكون إمامًا؟ ومن هو المعصوم؟ هل هو الإمام من آل البيت كما يرى عامة الشيعة؟ أم هم أمراء السرايا والخلفاء الراشدون وأهل الحل والعقد كما يرى المفسرون؟ وبهذا فما من خلاف حول العصمة، ولكن الخلاف كلّه حول المعصوم. وإذا كان الرازي قد انتهى في تفسيره وأجوبته على المخالفين إلى اعتبار المعصوم المأمور بطاعته إنما هم أولو الأمر وأن أولي الأمر هم العلماء لأن «أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء»[1]، فإن هذه الخلاصة لا تختلف في شيء عن مقالة الشيعة عمومًا والإسماعيلية خصوصًا لأن الأئمّة عندهم مراجع في الدين كما كان الأعراب المراجع في اللغة على نحو ما تمّ بيانه، ولأنهم مخصوصون بعلم يتوارثونه يشمل ظاهر الشريعة وباطنها. حينئذ لم يبق من فارق بين ما ذهبت إليه الإسماعيلية وما ذهب إليه المخالفون لأن المعتقد في جوهره واحد ثابت هنا وهناك، والمتغير فيه إنما هو صيغة التعبير عنه، وبمعنى أدق العبارة واحدة والاختيار النظري واحد والمختلف هو الخطاب، وهذا من شأنه أن يؤكد الفكرة القائلة بأن جميع الفرق الإسلامية تنتمي إلى تشكيلة خطابية واحدة، وليس من فارق بينها سوى في أن هؤلاء يختارون من مفردات تلك التشكيلة الخطابية ما لم يختره الآخرون من مفردات التشكيلة نفسها. تلك هي خلاصة ما ذهب إليه المفكرون القدامى في مسألة العصمة. فما هي خصوصية المقالة الإسماعيلية الباطنية في هذه المسألة وفق ما عبر عنها القاضي النّعمان؟

لايكاد المتتبع لما وصلنا من مصنفات النّعمان يعثر فيها على نص واضح يجزم فيه بأن صاحبه خصّصه لمعالجة العصمة، فباستثناء ذلك الخبر المنقول عن المعز في المجالس والمسايرات لن يجد الباحث في مصنفات النّعمان منطلقًا آخر للتعرّف على

---

(1) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ص. 114.

مذهبه في العصمة[1] ومن هذا الغياب بالذات لنا أن نقول إن النّعمان وهو يعالج مختلف المسائل الكلامية لا ينحو في معالجتها المنحى الذي نحاه غيره من أعلام الإسماعيلية أمثال الكرماني أو أعلام الفرق الأخرى، كما أنه لم يسلك مناهج المؤرخين ومدوّني المقالات من أعلام الإسماعيلية أمثال أبي حاتم الرازي في كتاب الزينة. إنه يتّجه في التصنيف والتدوين إلى مجاوزة الأفقين الكلامي والتّاريخي، وهو وإن كان يستعيد المسائل الكلامية أو التاريخية المتعلقة بهذا الموضوع أو ذاك، فإنه يتناولها من زاوية مختلفة لأنه لا يقصد إلى التدوين أو الرد على المخالفين فحسب بل يقصد مع ذلك إلى إعادة التأسيس. وهذا ما سنتبينه بوضوح في الخبر المشار إليه سابقًا. فقد روى النّعمان عن المعز أنه قال: «إنّي لممنوع من الظلم والتعدي، وإن الله لينتصر لي وينتقم ممّن تناول مني ما ليس له. أما والله لو شئت لبطشت بهم ولانتصفت منهم ولكني لو فعلت ذلك وعلم الناس أني أنتصر لنفسي من مثل هذا لأكثروا من البغي ولكني تغافلت عنهم وما الله بغافل عما يعمل الظالمون» وإذا دققنا النظر في هذا الخبر سنلاحظ أن النّعمان قد أثار مسألة العصمة من جهة غير معهودة حين صرف الذهن إلى التفكير في معنى العصمة الأخلاقي دون معناها المعرفي، ذلك أن المفهوم من عبارة العصمة عادة هو أن يكون المعصوم ممنوعًا من الوقوع في الخطإ إذا نظر في الأحكام الشرعية، وهو ما يعني أن علم المعصوم بأحكام الشريعة وأسرارها أو بظاهر الدين وباطنه علم لا يفيد الظنون بل يفيد اليقين، أو علم يصيب الحقيقة ويقف على مراد الشارع من شريعته دون ترجيح أو ظن. ولكن النّعمان يصرف الذهن عن هذا المعنى إلى معنى آخر يتعلق بأفعال المعصوم وتصرفاته. فقد قيّد المعز عصمته في الامتناع عن الظلم والتعدي، فلا يظلم الناس ولا يتعدّى عليهم ولا يبطش بهم ولا ينتصر لنفسه ولا ينتقم ممن تناول منه ما ليس له. ونحن نعتقد أن العبارة المحورية في حديث المعز عن نفسه هي قوله: «إني لممنوع من الظلم والتعدي»، وإذا علمنا أن الظلم في أصل الدلالة اللغوية هو وضع الشيء في غير موضعه كما صرح النّعمان بذلك في مواضع كثيرة من كتابه أساس التأويل[2] تبيّن لنا أن المعصوم ممنوع من أن يضع الأشياء في غير مواضعها وذلك

(1) راجع **المجالس والمسايرات**، ص 433.
(2) أنظر مثلًا ما جاء في تأويل قصة نوح، ضمن **أساس التاويل**، ص 95، وما جاء في تأويل قصة إبراهيم، ص: 115.

هو معنى الغلط في لغة العرب. وفي هذا يقول صاحب الفروق في اللغة «إن الغلط هو وضع الشيء في غير موضعه ويجوز أن يكون صوابًا في نفسه» والخطأ لا يكون صوابًا على وجه وليس الغلط ما يكون الصواب خلافه بل هو وضع الشيء في غير موضعه[1] ويقول في الخطإ «هو أن يقصد الشيء فيصيب غيره، ولا يطلق إلا في القبيح والخاطئ في الدين لا يكون إلا عاصيًا لأنه قد زلّ عنه لقصده غيره، والمخطئ يخالفه لأنه قد زلّ عما قصد منه، وكذلك يكون المخطئ من طريق الاجتهاد مطيعًا لأنه قصد الحق واجتهد في إصابته»[2] وتأسيسًا على هذه الفوارق اللغوية بين الخطإ والغلط أو بين الخطإ والظلم يكون المراد من قول المعز «إنّي لممنوع من الظلم» أنّه ممنوع من الغلط أي إنّه لا يضع الأشياء إلا في مواضعها. وإذا كان أبو هلال العسكري قد فرّق بين الخاطئ والمخطئ في الدين فحكم على الأوّل بالعصيان وحكم على الثاني بالطاعة ليبرّر الاجتهاد في الدين، فالمتأمل في حديثه عن الغلط مقارنة بالخطإ يلاحظ حكمه على الخطأ بالقبيح لأنه خلاف الصواب، والخطأ عنده قسم من أقسام الكلام وصنف من أصناف القول بينما الغلط والظلم لا يكونان إلا في الأفعال. حينئذ يكون المراد من عبارة «إني لممنوع من الظلم» أن المعز يرى في نفسه معصومًا عن إتيان الأفعال القبيحة، وبالتالي تأخذ العصمة معنى أخلاقيًا مجانبًا للمعنى المعرفي الذي حصره فيها الفخر الرازي حين أثبت أن العصمة تخصّ العلماء الذين تصدوا للإفتاء. ويتأكد هذا المعنى الأخلاقي الذي أضفاه النّعمان على العصمة في ما ذكره أحمد حميد الدين الكرماني عن عصمة الإمام، فقد أورد في إثباتها سبعة براهين، منها خمسة تتعلق بالأفعال، ومن هذه البراهين قوله: «لو جاز أن يكون غير معصوم لا يقع إلا أن يسلك بالأمة غير سبيل النبي في بعض أحكامه أو كلّها وكان ذلك مؤديًا إلى الظلم وحمل الناس على شق العصا ومفارقة الجماعة[3] وقوله أيضًا «لمّا كان أخذ الزكاة إلى القائم مقام الرسول على ما يراه، وكان في الطبع حب المال وطلبه وجب أن يكون معصومًا ليؤمن منه العدول به وإنفاقه في غير ما أمره الله به فيكون ذلك حاملًا للناس على الامتناع عن

(1) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، ص ص: 45 - 46

(2) نفسه، ص: 45

(3) أحمد حميد الدين الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تحقيق مصطفى غالب، منشورات حمد، بيروت، ط1، 1969، ص: 96

أدائها»[1] وإذا أنعمنا النظر في مجمل البراهين التي ساقها الكرماني لإثبات عصمة الإمام تبيّن لنا المنطلق النظري الذي أسس عليه النّعمان قوله في عصمة المعز وغيره من الأئمّة، ذلك أن الامتناع عن الظلم إنما هو نتيجة مترتبة عن العلم بأحكام الشريعة على الوجه الذي أراده الشارع، فإذا كان هذا العلم ظنونًا واجتهادات جاز أن يسلك الإمام بأمته غير سبيل الشريعة وهذا يؤدي حتمًا إلى الظلم والبغي، ومن هنا يتضح لنا أن قول المعز «إني لممنوع من الظلم» إنما هو قول مبنيّ على مقدّمة محذوفة تتضمّن إثبات العلم الصحيح اليقيني القطعي بأحكام الشريعة ومقاصدها، وهو ما يعني أن العصمة صفة ثانوية مترتبة عن صفة أصلية سابقة وهي العلم بظاهر الشريعة وباطنها. وإذا أدركنا أن علم الإمام مأخوذ من الكتاب يتوارثه الأئمّة وهم مخصوصون به دون غيرهم، ثبت أن هذا العلم لا يأتيه الخطأ لأنه محفوظ من الله وليس للإمام من فضل له فيه سوى أنه مستأمن عليه وهو مأمور بتنفيذه على نحو مخصوص وذلك هو الامتناع عن الظلم بمعنى وضع الأشياء في مواضعها.

1 ـ 4 ـ سؤال هل

يدور الكلام في هذا السؤال حول جواز أن يخلو زمان التكليف من وجود الإمام أو امتناعه، وهو سؤال مترتّب عما أفضى إليه النظر في سؤال لِمَ. وقد أشرنا عند حديثنا عن ذلك السؤال إلى أن النّعمان قد جعل للإمامة علّتين: علة سببية يكون الإمام بموجبها منصوبًا من الله، وعلة غائية تجعل الإمامة منّة من الله على عباده، بها يهتدون إلى الحق والطاعات، وبفضلها يمتنعون عن المعاصي والقبائح. ومن هذا المنطلق يمكن أن نبادر إلى القول إن النّعمان لا يجوّز أن يخلو زمان التكليف من إمام، لأن الأئمّة عنده هم حجج الله على خلقه وأدلّتهم إليه، فإذا جاز أن يخلو زمان التكليف منهم أو امتنع وجودهم سقطت الحجة على الخلق. ولكن الوقوف عند حدود هذا التأويل يقود إلى شيء من الخلط، ذلك أنّ في هذا المعنى ما يجعله ملتبسًا بما ذهبت إليه الاثنا عشرية حين قالت باللطف. لذلك لابدّ من توضيح مقالة الاثني عشرية ومقارنتها بمقالة النّعمان الإسماعيلية حتى يتسنّى لنا تمييز هذه من تلك.

حين نعود إلى ما أورده نصير الدين الطوسي من تعليقات على الفخر الرازي في «تلخيص المحصل» نلاحظ أن الرازي يجمع بين الاثني عشرية والباطنية فيعتبرهما

(1) **المصابيح في إثبات الإمامة**، ص: 97.

فرقتين تقولان بوجوب الإمامة على الله عقلًا غير أنّ الأولى ترى في ذلك الوجوب «لطفًا في الزجرعن المقبحات العقلية»[1] بينما ترى الباطنية في الوجوب أن يكون الإمام معلّمًا لمعرفة الله. ولكن الطوسي يعقّب على الرازي فيظهر ما وقع فيه من خلط فيقول. «الإمامية يقولون نصب الإمام لطف لأنه مقرّب من الطاعة ومبعّد عن المعصية، واللطف واجب على الله تعالى. أمّا السبعية (الإسماعيلية) فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى، ولا بالحسن والقبح العقليّين إنما هم يقولون بأن التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل إلاّ بمجموع النظر والتعليم، ثمّ الشخص المتعيّن للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكلّ ما يأمر به فهو واجب وطاعة، وكلّ ما ينهى عنه معصية وقبيح أو محرّم[2] ويتضح من تعقيب الطوسي على الرازي أن الفارق بين مقالة الاثني عشرية ومقالة الإسماعيلية شاسع جدًّا، فالقائلون باللّطف يوجبونه على الله استنادًا إلى القول بالحسن والقبح العقليين، أمّا الإسماعيلية فلا يقولون بشيء من ذلك لأنهم لا يوجبون على الله شيئًا ولا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليّين، وهذا يعني أنّ الإمامة عندهم واجبة من الله على النّاس، أي إن الله نصب لخلقه أدلّة عليه، وعلى النّاس معرفة الإمام لمعرفة الله وما أمر به ونهى عنه حتّى تؤتى الطاعات وتجتنب المعاصي. وقد سبق أن أشرنا في فقرات مضت إلى اعتقاد النّعمان الراسخ في كون الأئمّة مرجعًا في الدين تمامًا كما كان الأعراب مرجعًا في اللّغة والنّحو، ونضيف هنا أنّ ذلك يجعل الإمامة شرطًا لازمًا لا يمكن الاستغناء عنه ما دام التكليف قائمًا إذ لا يعقل من هذا المنظور تعطيل الإمامة لأنّ ذلك سيقود حتمًا إلى تعطيل الشّريعة. أمّا إذا ارتفع التّكليف فلم يعد حينئذ من داع إلى الإمام، وهذا لا يحصل إلاّ عند ظهور الناطق السّابع قائم الزّمان. ويتجلّى هذا الموقف بوضوح عندما يتحدّث النّعمان عن أدوار النبوّة السّبعة ابتداء من دور آدم وانتهاء إلى دور قائم الزّمان. ففي هذا الدور السّابع والأخير يرتفع الظّاهر، أي يسقط التكليف، وينكشف الباطن فلا حاجة حينئذ إلى إمام. ولمّا كان هذا الدّور الأخير في آخر الزّمان فالإمامة باقية لا تحتجب، وفي ذلك يقول النّعمان: «والأساس يقوم بعد النّاطق ويخلفه من بعده فيكون إمامًا، ويقيم حجّة لنفسه ليقوم مقامه، كذلك حتّى يدور دور ذلك الناطق

(1) الطوسي، **تلخيص المحصّل**، ص: 407.

(2) نفسه، ص: 408.

ويأتي بعده ناطق آخر بشريعة أخرى ويجري كذلك كما جرى أوّلا لأنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّته طرفة عين»[1]

لقد تبيّن إذن أن الموقف الإسماعيليّ الباطنيّ الذي عبّر عنه النعمان يختلف اختلافًا جوهريًا عن الموقف الإمامي الاثني عشري، وممّا يزيد في توضيح هذا التباين بين المذهبين في هذه المسألة بالذات أنّ المذهب الاثني عشري يوجب الإمامة عقلًا استنادًا إلى مقدّمتين عقليّتين تقول الصّغرى منهما إنّ وجود الإمام يقرّب الناس من الطّاعات (الحسن) ويبعّدهم عن المعاصي (القبح) وتقول الكبرى إنّ الله لكونه عادلًا لابدّ أن يكون لطيفًا بعباده، والنتيجة من هاتين المقدّمتين أن نصب الإمام واجب على الله. أمّا المذهب الإسماعيلي فهو كما بيّن الطوسي لا يوجب على الله شيئًا، لذلك نجد النّعمان في أغلب حديثه عن مسائل الإمامة يتّجه نحو قول من قال إن الإمامة واجبة سمعًا، ولذلك أيضًا كثيرًا ما نجده يبني مواقفه على نصّ قرآني صريح يوجب طاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر. ففي مفتتح تأويله لقصة آدم يقول «فجمعنا تأويل القول فيهم إذ إن الله سبحانه وتعالى قد جمعهم في واجب الطاعة»[2]، وفي معرض ردّه على أصحاب النظر يعلن النّعمان باللفظ الصريح أن استقباح القبائح لم يكن إلا بالخبر عن الله وعن الرسول، وأن استحسان الحسن لم يكن كذلك إلاّ بالخبر[3] ومن خلال هذا الإعلان الصريح عن رفض التحسين والتقبيح بالعقل، واعتبار الخبر عن الله والرسول أصل كل تحسين وتقبيح، يمكن أن نجزم القول بأن الإسماعيلية قد أوجبوا الإمامة على الناس بالسمع أي بما ورد في القرآن والأخبار من آيات وأحاديث تأمر بطاعة أولي الأمر وتحث على معرفة الإمام والرجوع في أمور الدين إلى أهل الذكر، وهم في نظر النّعمان الأئمّة من آل البيت المستأمنون على الكتاب الحافظون له العاملون بظاهره وباطنه. وعلى هذا الأساس يجوز أن نعتبر المذهب الإسماعيلي في صيغته الفاطمية التي صاغها النّعمان قد اقترب اقترابًا شديدًا من مذهب أهل السنة وخصوصًا منهم أولئك المتمسكين بظاهر

---

(1) **اساس التاويل**، ص: 51.

(2) نفسه، ص - ص 50 - 51.

(3) **اختلاف اصول المذاهب**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة3، 1983، ص 144.

النص المؤمنين بأن الله لم يفرط في الكتاب من شيء، نقول ذلك رغم الفوارق الكثيرة بين المذهبين، وهي وإن كانت فوارق معلومة إلا أنها لا ترقى في نظرنا إلى درجة يكون فيها الفرق بين هؤلاء وأولئك فرقًا جوهريًا. وللبرهنة على هذا الرأي يمكن أن نأخذ مسألة الإمامة مثلًا فهذه المسألة، وإن كانت أشد المسائل الخلافية، يبرز من خلالها أن أهل السنة يوجبونها بالسمع تمامًا مثل الإسماعيلية، فقد ذكر الطوسي في تعقيبه على الفخر الرازي: «والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الإمامة سمعًا فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه، وكبراه التي أحالها إلى الإجماع أوضح عقلًا من الصغرى، والأولى أن يعتمد على قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] وعرف من ذلك أن الإمام ينصب إمّا بنص من الذي قبله وإمّا باختيار أهل الحل والعقد إياه، وهذا هو العمدة عند أهل السنة ولم يذكره المصنف»[2] ويتّضح من هذا أنّ أهل السنة والإسماعيلية يتفقان في مسألة وجوب الإمامة سمعًا كما يتفقان في اعتبار الكتاب والسنة أصلي كل تشريع ولكنهما يختلفان في من تكون له الإمامة ومن تكون له سلطة الاستنباط، فذهب أهل السنة إلى أنّ الإمامة تكون في قريش استنادًا إلى الحديث المأثور عن النبي حين قال: «إنّ هذا الأمر في قريش» وذهب الإسماعيلية إلى أنّ الإمامة لا تكون إلاّ في أولاد عليّ من فاطمة ثمّ حصروها بعد ذلك في ذرية الحسين بن علي، أمّا في ما يخص سلطة الاستنباط فقد توسّع الأصوليون من أهل السنة في بيان أصول الاجتهاد وأحكامه معتبرين الكتاب والسنة أصلين ثابتين من أصول التشريع، وما القياس والإجماع وسائر الأصول المختلف فيها إلا أدوات تسهّل على المجتهد الاهتداء إلى مراد الشارع وحكمه. وهم، وإن أوكلوا هذه المهمة لمن أسموهم بأهل الحل والعقد أو المجتهدين لا يختلفون كثيرًا عمّن أوكلها للأئمة باعتبارهم مراجع في الدين[3] والفارق الوحيد بين هؤلاء وأولئك أنّ أهل السنة مالوا إلى مركزة السلطة شأنهم في ذلك شأن الشيعة عمومًا ولكنهم لم يميلوا إلى مركزة المعرفة بالقدر العميق الذي

---

(1) سورة النساء، الآية: 59

(2) **تلخيص المحصّل**، ص، ص: 407 - 408.

(3) سنعود إلى هذه المسألة تفصيلًا حين نعرض إلى نظريّة النّعمان الفقهيّة في الباب الرابع من هذه الأطروحة.

فعله الشيعة عمومًا والإسماعيلية خصوصًا. وما نظريّة أصول الفقه السنية في مختلف أطوارها بدءًا بالشافعي وصولًا إلى أبي إسحاق الشاطبي إلا تعبير عن وعي عميق بضرورة مركزة المعرفة الدينية حتى يكون الحق واحدًا وحتى يكون المعنى المراد معلومًا علمًا يقينيًا وقطعيًا لا مجال فيه للظنون، بل إن الغزالي في دعوته إلى إحياء علوم الدين قد نبّه إلى ضرورة أن يكون الوليّ العارف هو الوحيد الذي يحقّ له أن يتولّى رئاسة الدين تشريعًا وتأويلًا، وكذلك ابن رشد حين منح هذه السلطة للفيلسوف العارف ومنعها عن غيره من الفقهاء والمتكلمين مثل الغزالي[1]

هذه بعض الملاحظات الأوّلية أردنا من خلالها التمهيد لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة تنأى بنا عن الوقوف عند سطح التبعثر وتدعو إلى الغوص عميقًا في طبقات هذا التراث الإسلامي بكل تعبيراته الفقهية والكلامية والصوفية والفلسفية، طبقات سفليّة يكون فيها المتعدد في الظّاهر واحدًا في الباطن ويكون فيها المختلف على السطح مؤتلفًا في الأعماق، وذلك هو ما يسميه علماء تاريخ الأفكار وأركيولوجيا المعرفة بنى الفكر العميقة وهي بنى تتميز بشبه ثباتها واستقرارها.

1 ـ 5 ـ سؤال من

إذا كان الحديث في سؤال هل يتعلق بجواز أن يخلو زمان التكليف من وجود الإمام أو امتناعه، فهو يتعلق في هذا السؤال بتعيين الإمام في زمان شريعة الإسلام حسب ما أوضح ذلك نصير الدين الطوسي. والمقصود من ذلك أن يتناول المتكلم في هذه المسألة موضوع الإمامة من جهة الواقع والتّاريخ لا من جهة النظر والفكر. ذلك أن جميع الأسئلة السابقة، أي ما ولِمَ وكيف هل تتعلق بما يجب أن يكون من جهة التصوّر. أمّا هذا السؤال فيتعلق بما كان أو ما هو كائن. وعلى هذا الأساس يفضي الحديث في هذه المسألة إلى تقرير من كان الإمام بعد وفاة النبي ومن هو الإمام في كل وقت من أوقات الشريعة الإسلامية. وبالعودة إلى كتاب الولاية من دعائم الإسلام، نجد النّعمان قد عقد فصلين متتاليين يبحث الأوّل منهما في «ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» ويبحث الثاني في «ولاية الأئمّة من أهل بيت

(1) حللنا هذه المسائل مفصّلة في مقالة لنا بعنوان «قوانين التأويل وحدوده بين الفكر الأصولي والفكر الفلسفي»، حوليّات المعهد العالي للغات بتونس، العدد: 8 السنة: 2005.

رسول الله» ثمّ عاد بعد هذين الفصلين إلى المسألة نفسها فعقد فصلًا فيه «البيان بالتوقيف على الأئمّة من آل محمد». وفي هذه الفصول الثلاثة تمييز بين وجهين من وجوه المسألة. أمّا الوجه الأوّل فهو وجه المسألة التّاريخي، إذ يناقش في الفصل المتعلق بولاية علي بن أبي طالب اختلاف المسلمين بعد وفاة النبي حول من ينوبه في رئاسة الدين ويسوق الأدلة على أن الإمام إنما هو عليّ دون غيره. ويجد المتأمل في مجموع تلك الأدلة أن منطلقها الأساسي خبر مرويّ عن جعفر الصادق يذكر فيه أنّ رجلًا قال إن الحسن البصري حدثنا أن رسول الله قال: «إن الله أرسلني برسالة فضاق بها صدري وخشيت أن يكذّبني الناس فتواعدني إن لم أبلغها أن يعذبني»، ولكن الحسن البصري في نظر الصادق روى نصف الحديث وسكت عن نصفه الثاني وهو أن الله قد أمر نبيّه بأن يبيّن للمؤمنين آخر الفرائض التي فرضها عليهم وهو فرض الولاية « فصدع بأمر الله وقام بولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يوم غدير خمّ...»[1] وتتفرّع عن هذا الحديث المركزي أحاديث شتّى كلّها يؤكّد ولاية علي ونصّ النبي على خلافته من بعده. والغريب في ذلك كلّه أن النّعمان يروي هذه الأخبار وهو مقتنع تمام الاقتناع بأنها أخبار معروفة مشهورة لا يدفعها وليّ ولا عدوّ، وهي في الغالب أخبار متعلقة ببعض ما نزل من القرآن، من ذلك أن الخبر المروي عن جعفر الصادق، تكملة لما سكت عنه الحسن البصري، متعلّق بالآية السابعة والستين من سورة المائدة وهي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾، وأنّ الآية الخامسة والخمسين من السورة نفسها نزلت في عليّ بعد أن جمع النبي عشيرته ودعاهم إلى أن يختاروا وصيًّا منهم يرثه فسكتوا حتى قال علي «أنا يا رسول الله، فقال نعم أنت يا علي» إن النّعمان، وهو يروي هذه الأخبار ويصلها بما نزل في شأنها من القرآن، لا يقف عند حدود الاحتجاج لولاية عليّ وحقّه في الإمامة بعد النبي وفضله عن غيره، بل يتعدى ذلك إلى إعادة قراءة التّاريخ الإسلامي من هذه الزاوية التي كثر حولها الخلاف. والظّاهرمن خلال ما رواه من أخبار أنّه يسعى إلى الإقناع بأنّ النبي كان في حياته على وعي عميق بضرورة البتّ في مسألة خلافته، الأمر الذي حمله على دعوة عشيرته ليتشاوروا في مستقبل دعوته ويختاروا واحدًا منهم يرثه بعد موته ويساعده في حياته. ومن دلالات هذا الخبر أن النّعمان يعمل على بلورة رؤية في الدين يكون

(1) **دعائم الإسلام**، الجزء 1، ص: 15.

وفقها وعيًا بمصالح اجتماعية وسياسية في مجتمع قبلي تحكمه الولاءات العصبية. والدين من هذا المنظور شكل من أشكال الانتظام السياسي داخل مجتمع القبيلة يوجّه بيوتها وأفرادها نحو الالتفاف حول بيت محوري تكون له الزعامة لتجاوز التبعثر والتمزق. وليس هذا البيت المحوري سوى البيت الهاشميّ. وعليه تكون الرؤية الشيعية عامة والإسماعيلية خاصة استمرارًا لتلك الرؤية العربية البدويّة واحتفاظًا بعناصرها الأساسية في النظر إلى مسائل الوجود السياسي والديني. نقول ذلك رغم أنّنا نرى في سعي الباطنيّة إلى مركزة المعرفة الدينيّة والسلطة في مؤسّسة واحدة ميلًا إلى الخروج بالمجتمع من طور كان فيه بلا دولة إلى طور تكون فيه الدولة مرجعيّة عليا في المعرفة الدينيّة والحكم على السواء، وهذا لا يتناقض مع كونه متّصلًا برؤية عربيّة بدويّة لأنّ الأفكار يتناسل بعضها من بعض وتتطوّر فتنمو حتّى نظنّ أنّ هذه الفكرة مثلًا نقيض تلك وهي في الحقيقة جذر من جذورها أو فرع من فروعها.

ذلك هو الوجه التّاريخي من وجوه المسألة التي يثيرها النّعمان، أمّا الوجه الثاني فهو وجه كلاميّ صرف يتجه النّعمان من خلاله إلى بيان وجهة النظر الإسماعيلية في مسألة تعيين الإمام فيصرّح بأنّ تعيين الإمام لايمكن أن يكون بغير نصّ وتوقيف، ويردّ في ذلك على مذاهب الفرق الأخرى فيدحض مذهب أهل السنة الذين زعموا «أنّ الناس يقيمون لأنفسهم إمامًا يختارونه ويولّونه» واحتجوا في ذلك بأن النبي لم يسمّ واحدًا يكون خليفة بعده. ويرد النّعمان على هؤلاء القائلين بالاختيار من عدة وجوه، فيبيّن أوّلًا أنّ الاختيار متعذّر ما دام الناس مطبوعين على الاختلاف في الأهواء والآراء ومطبوعين على الحسد والتنافس. ويورد حججًا من التّاريخ تثبت أنّ المسلمين لم يجتمعوا على أبي بكر وتفرّقوا في شأنه. ويبيّن ثانيًا أنّ الاختيار يعني في نهاية المطاف أنّ الناس هم أصحاب السلطة الحقيقيون «إذا كان الناس هم الذين يقدمون الإمام فالإمام مأمور... فهم الأئمّة على ظاهر هذا المعنى وهو عامل من عمّالهم»[1] ولئن تضمّن هذا الحجاج علامات وعي عميق بمعنى الاختيار يؤدّي إلى تجريد السلطة الحاكمة من نفوذها وجعلها تحت سلطة الناس فيكون المحكومون هم الحاكمين في الأصل، فقد أظهر النّعمان رفضه القطعيّ لهذا الشكل من أشكال السلطة حرصًا منه على أن تكون الإمامة مؤسّسة نافذة لا سلطان

(1) دعائم الإسلام، ص: 40.

للناس عليها وذلك هو معنى مركزة السلطة واحتكارها في فئة مخصوصة من فئات المجتمع يكون لها الفضل على غيرها في المعرفة بظاهر الدين وباطنه على نحو ما أوضحناه في فقرات سابقة. والذي قاد النّعمان إلى هذا الموقف هو المماثلة التي يجريها بين النبوّة والإمامة، فكما يبشّر النبيّ بالنبيّ يأتي بعده، يوصي الإمام بمن ينوبه من بعده لأن النبوّة والإمامة لا تكونان إلاّ «بنص وتوقيف» والأدلة التي يسوقها النّعمان على ذلك كثيرة منها إجماع المذاهب على أنّ آدم قد نصّ على شيث وأوصى إليه وكذلك «من نوح إلى إبراهيم، ومن إبراهيم إلى موسى ومن موسى إلى عيسى، ومن عيسى إلى محمد...»[1]

وما نستخلصه من مجموع هذه المسائل الكلاميّة التي أثارها النّعمان متفرقة في ثنايا مصنّفاته أنّ الإسماعيلية تنظر إلى الإمامة على اعتبارها جزءًا من النبوّة لا يمكن فصله عنها، فبين الإمامة والنبوّة مساحات تداخل كثيرة تبدو فيها الإمامة مؤسّسة دينية لإنتاج الأنبياء والرسل والنقباء والدعاة، وهي بالتالي الأكثر حضورًا واستمرارًا في التّاريخ والأقدر على تمثيل الإلهيّ وتجسيده، لذلك لا بدّ أن يكون الامام معصومًا ممنوعًا من الظلم عالمًا بظاهر الدين وباطنه لأنّه منصوب للناس ليكون دليلًا على الله، ومرجعًا اليه يعود إليه الناس لمعرفة أمور دينهم ودنياهم. وإذا كان الإمام بهذه الصفات، ومنزلته على ذلك النحو فلا يجوز أن يخلو زمان من وجوده لأنّ ذلك يعطّل وجود الناس ويهدّد أمنهم واجتماعهم، كما لا يجوز أن يختاره الناس، والواجب إذن أن يعيّن بالنص عليه. إنّ هذه الرؤية على ما فيها من تعبير عن حاجة المجتمع إلى مؤسّسات توكل لها مهامّ سياسيّة وتربويّة لضمان الأمن والنظام والحياة تبقى في نظرنا رؤية تشرّع لظهور مؤسّسة تحتكر المعرفة والحكم وتمنع أفراد المجتمع من المشاركة في هذا أو ذاك.

2 ـ المسائل التاريخيّة

أشرنا في ختام الفقرة السابقة إلى أنّ القاضي النعمان قد أثار في معرض المسائل الكلامية بعض مواطن الخلاف بين المسلمين حول الأحقّ بخلافة النبي بعد موته. وقد كان يهدف من خلال هذه المسألة بالذات إلى إعادة قراءة مشكلة الإمامة ولكن بأدوات أخرى غير الأدوات الكلامية أو الأدوات التاريخية، وهي قراءة تستعيد

(1) **دعائم الإسلام**، ص: 43.

الوقائع المنسيّة أو المهمّشة أو المختلف حولها. والمتأمّل في ما يرويه النعمان من أخبار وما يسوقه من أدلّة واحتجاجات يلاحظ حرصه على تفنيد آراء الخصوم سواء كان هؤلاء الخصوم سنّة أو معتزلة أو مرجئة أو خوارج. ويظهر إلى جانب هذا التفنيد دفاع عن وجهة النظر الشيعية عمومًا والإسماعيلية خصوصًا. لذلك ارتأينا أن نحلّل طريقة النعمان في معالجة هذا النوع من مسائل الإمامة في الاتجاهين المذكورين أي الاتجاه إلى دحض آراء الخصوم من ناحية والاتجاه إلى إثبات مذهب الدّعوة من ناحية أخرى.

2 ـ 1 ـ اتجاه الدّحض

في كتاب الولاية من دعائم الإسلام نزعة حجاجية تهيمن على خطاب النعمان في مختلف نواحيه رغم أنّ الدعائم بقسميه موضوع لبيان مذهب آل البيت في الفقه لا للردّ على الخصوم. والحقيقة أنّ النعمان في مختلف تصانيفه، سواء منها ما يعرف بكتب الحقائق مثل أساس التأويل وتأويل الدعائم أو ما يعرف بكتب الأخبار مثل المجالس والمسايرات وافتتاح الدّعوة والاقتصار في شرح الأخبار أو ما يعرف بكتب الأحكام مثل دعائم الإسلام، لا يكاد يهمل مناسبة للردّ على خصومه وخصوم مذهبه بنبرات متفاوتة تبلغ في بعض الأحيان حدًّا أقصى من التوتر كما يظهر في هذه المسائل التاريخية التي نتولّى شرحها. ولم يسلم من ذلك مذهب من مذاهب الخصوم سواء كانوا سنّة أو معتزلة أو مرجئة أو خوارج.

2 ـ 1 ـ 1 ـ الردّ على أهل السنّة

يبدأ النعمان في ردّه على أهل السنّة بعرض رأيهم، فيذكر أنّهم قد زعموا أنّ النبيّ لم يقدّم «أحدًا سمّاه لهم يقوم بالإمامة من بعده» ويبيّن بعد ذلك أنّهم قد اختلفوا فقالت طائفة منهم: «أشار إليه ولم يسمّه. قالوا وهو أبو بكر قدّمه للصلاة وهي مقرونة بالزكاة فوجب أن تعطى الزكاة من قدّم على الصّلاة»[1] والظاهر من خلال هذه الرواية أنّ أهل السنة فيهم من يقول إنّ النبيّ مات ولم يعيّن أحدًا يكون له الأمر من بعده، وفيهم من يقول بل إنّه وإن لم يعيّن أحدًا فقد أشار إليه من خلال تقديمه للصلاة بالناس في مرض موته، وهذا هو المذهب الغالب على أهل السنّة،

(1) **دعائم الإسلام**، الجزء الأوّل، ص: 38. 312

فقد احتجّوا لإثبات إمامة أبي بكر بأنّ النبيّ كلّفه أن يصلّي بالناس نيابة عنه، ورووا في ذلك أحاديث شتّى منها قول عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطّلب «لمّا استعزّ برسول الله... وأنا عنده في نفر من المسلمين دعا بلالًا إلى الصّلاة فقال مروا من يصلّي بالناس فخرجت فإذا عمر بن الخطّاب... وكان أبو بكر غائبًا فقلت: يا عمر قم فصلّ بالناس فقام، فلمّا كبّر سمع رسول الله صوته وكان رجلًا جهيرًا فقال رسول الله: فأين أبو بكر؟ يأبى الله والمؤمنون ذلك. فبعث إلى أبي بكر فجاءه بعد أن صلّى عمر تلك الصلاة، فصلّى بالناس. قال عبد الله بن زمعة فقال عمر ويحك ماذا صنعت بي يا ابن زمعة؟ والله ما ظننت حين أمرتني إلاّ أنّ رسول الله أمر بذلك. ولولا ذلك ما صلّيت بالناس...»[1] ويدخل في هذا المعنى ما رواه ابن قتيبة في «الإمامة والسياسة» فقد روي أنّ النبيّ «انصرف إلى منزله معصوب الرّأس شديد الوجع فلمّا كانت الصّلاة أتى بلال المؤذّن يدعو إلى الصّلاة ففتح صلّى الله عليه وسلّم عينيه وقال للنّساء ادعون لي حبيبي، فعرفت عائشة أنّه يريد أبا بكر. فقالت أرسل إلى عمر فإنّ أبا بكر رجل رقيق وإن قام مقام رسول الله افتضح من البكاء، وعمر أقوى منه. فأرسلت إلى عمر فأتى فسلّم... فردّ السلام ثمّ أطرق فعرف عمر أنّه لم يرده... فدعي أبو بكر فلمّا جاء قال له اذهب مع المؤذن فصلّ بالناس. فلم يزل أبو بكر يصلّي بالناس حتّى كان اليوم الذي مات فيه رسول الله...»[2]

ورغم ما بين هذين الخبرين من اختلاف ظاهر في المناسبة التي أمر فيها أبو بكر بإمامة الناس في الصّلاة، إذ يشير الخبر الأوّل إلى غياب أبي بكر عن الصّلاة دون أن يذكر سبب غيابه وتخلّفه عن الصلاة الأولى حتّى تقدّم عمر للصّلاة بالناس وأمر النبيّ بعد ذلك أن تعاد بإمامة أبي بكر بعد أن طلبه، بينما يشير الخبر الثاني إلى إصرار النبيّ على حضور أبي بكر لتكليفه بإمامة الناس في الصّلاة بدلًا منه رغم إلحاح عائشة على تقديم عمر، إلاّ أنّهما خبران يتّفقان في الحدث المركزي وهو رفض النبيّ تولية عمر، مرّة بالدعوة إلى إعادة الصّلاة بالناس بإمامة أبي بكر بعد أن

---

(1) أحمد بن عبد الله بن موسى بن مهران الإصبهاني، **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، تحقيق إبراهيم علي التهامي، دار الإمام مسلم، بيروت، ط1، 1985، ص - ص 87 - 88. والحديث شائع في كتب الأخبار فقد أخرجه أبو داود في سننه وابن حنبل في المسند ورواه ابن هشام في السيرة واختلف المحدثون فيه اختلافًا كبيرًا.

(2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، دار المعارف، سوسة - تونس. د - ت، ص - ص. 9 - 10.

تقدّم عمر للصّلاة بهم، ومرّة بالسكوت عنه لمّا جاءه بتدبير من عائشة ظنًّا منه أنّه هو المعني بالأمر. ولنا أن نستخلص، من هذين الخبرين وغيرهما من الأخبار التي تناقلتها كتب الحديث والسيرة في شأن أبي بكر وفضله، أن أهل السنّة يحتجّون لإمامة أبي بكر وفضله عن سائر الصحابة بمن فيهم عليّ بحجّة واحدة وهي أنّه تولّى الصلاة بالناس بأمرمن النبيّ. ونتبيّن من هذه الحجّة أنّهم يعتقدون في أمر الإمامة اعتقادًا يماثل في بنيته ومحتواه اعتقاد الشيعة. فالشيعة على اختلافهم يروون عن النبيّ أحاديث تنصّ على إمامة عليّ ويجزمون أن ذلك وقع يوم غدير خمّ حين جمع النبيّ النّاس وصرّح لهم أنّ اللّه قد أمره بتعيين عليّ وصيًّا له يكون له الأمرمن بعده. وأهل السنّة حين يحتجّون بإصرار النبيّ على تقديم أبي بكر للصّلاة يصدرون في موقفهم عن الخلفيّة نفسها، فهم يعتقدون تمامًا مثل الشيعة أنّ الإمامة لا تكون بغير نصّ أو وصيّة أو إشارة. ولسنا نرى من فارق بين المذهبين سوى أنّ الشيعة يروون خبرًا صريحًا عن النبيّ فيه قطع بتولية عليّ من بعده، بينما يروي أهل السنّة خبرًا آخر بأشكال مختلفة لم ترق به ليكون خبرًا قطعيّ الدلالة لأنّه يتأسّس في بنيته العميقة على مقايسة بين الإمامة الصغرى (الصّلاة) والإمامة الكبرى (الولاية) ذلك أنّ الروايتين اللّتين نقلهما ابن قتيبة وابن مهران يقيس فيهما المحدّثون الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى فيعتبرون الصّلاة بالناس أصلًا والإمامة فرعًا.

ويضيف القاضي النعمان في تلخيص مذهب أهل السنّة حجّة أخرى من حججهم تؤكد آلية القياس التي تحكمت في مقالتهم في هذا الشأن ذلك أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة فقالوا، حسب ما رواه النعمان عنهم، إن الزكاة يجب أن تعطى لمن قدّم على غيره للصلاة بالناس. وحين تصبح الزكاة أمارة على الإمامة، وبعبارة أدق أخذ الزكاة أمارة على الولاية، تكون الإمامة مؤسسة ضريبية، وعلى هذا النحو فهم أبوبكر ردّة الأعراب فحارب المرتدّين واستباح دماءهم رغم أنهم كانوا يقرّون بالشهادتين ويقيمون الصلاة واحتجّ على من اعترض على قتالهم بأنهم لم يؤتوا الشهادة حقها، وحق الشهادة الإذعان لسلطة الإمام ولايكون إذعان حتى تدفع الضريبة. فكيف دحض النعمان هذا الموقف؟ وماهي الأسس التي استند إليها في دحضه؟

ذكر النعمان في معرض حديثه عن مذاهب أهل السنة أنهم انقسموا طائفتين، الأولى تقول إن النبي مات ولم يعين أحدًا فأنكرت أن يكون قد قدّم رجلًا يقوم بالإمامة من بعده، والأخرى تقول إنه وإن لم يسمّه فقد أشار إليه وهو أبوبكر حين

قدّمه للصلاة. وقد ترتّب عن تمييز النعمان بين هاتين الطائفتين أن ميّز في الدحض بين المقالتين. أما المقالة الأولى فالسبيل إلى دحضها عنده نقض أساسها الذي انبنت عليه وهو في نظر النعمان أنها مقالة مبنيّة على الإنكار. لقد عمد بتعيين هذا الأساس إلى تحليل الخطاب الذي صيغت فيه المقالة وهو خطاب نفي وإنكار. ومثل هذا الخطاب لا يعدّ في المنظور القضائي شهادة «لأنهم أجمعوا أن النافي للشيء ليس بشاهد فيه وإنما الشاهد من أثبت شيئًا أنه كان»[1] إنّ الزاوية التي نظر من خلالها النعمان إلى هذه المسألة تكشف لنا كيف أنه قد نقل المسألة من التاريخ إلى القضاء، وبعبارة أخرى عالج المسألة التاريخية بأدوات قضائية معتبرًا إياها خصومة بين طرفين أحدهما يرى أن الحق في الخلافة لعليّ ويعترض الآخر فلا يرى له حقًا في ذلك. وبهذا الانتقال من التاريخ إلى القضاء يسهل على النعمان إبطال الادعاء الثاني لأن النفي والإنكار لايعدّان في منظور القاضي شهادة. لقد عالج النعمان هذه المسألة التاريخية بصفته قاضيًا فوظف آلات النظر القضائي ليعيد قراءة التاريخ السياسي في الإسلام المبكر، واستخلص من ذلك أن النبي لابدّ أن يكون قد أوصى لأحدهم بتولّي الأمر من بعده. حينئذ تسقط دعوى الطائفة الأولى ويبقى النزاع بين الطائفة الثانية من جهة والشيعة من جهة ثانية، وهو نزاع بين طرفين يمتلكان شهادات مختلفة وعلى القاضي أن ينظر فيها ليرى أيّ الطرفين أحقّ في دعواه. وإذا كانت الدعوى الأولى يسيرة الإسقاط لأنها لاتقوم على شهادة فالدعوى الثانية يستوجب إسقاطها قدرًا أوفر من النظر والتقليب لأنها تنبني على شهادة. فإلى أيّ حدّ ستنجح آلات النظر القضائي في إسقاط هذه الدعوى والطعن في شهادتها؟

تمّت الإشارة في ما سبق إلى أنّ الموقف الغالب عند أهل السنة هو القول بأنّ النبي قد أشار في مرض موته إلى أبي بكر حين قدّمه على غيره من الصحابة للصلاة بالناس، ويستند هذا الموقف إلى حديث تناقله المحدّثون والإخباريون بأشكال مختلفة. وقد تعامل النعمان مع هذا الحديث تعاملًا نقديًا نفذ من خلاله إلى عدد من مقالات أهل السنة ليبرز ما بينها من تناقضات، من ذلك أن أهل السنة يرون في الصلاة أنها جائزة خلف كل برّ وفاجر ويستدلّون على ذلك بأخبار كثيرة منها أنّ النبي كلّف عمرو بن العاص على غزوة ذات السلاسل وكان معه أبوبكر وعمر وكان يؤمّهما في الصلاة وغيرها وهما تحت رايته، ومن ذلك أيضًا أن النبي أمّر أسامة بن

(1) **دعائم الإسلام**، ج 1. ص 39.

زيد على أبي بكر وعمر فكانا تحت رايته وهو أمير عليهما وإمامهما في الصلاة. ويستخلص النعمان من ذلك أن هذه الأخبار توجب القول بأن أسامة بْن زيد وعمرو ابن العاص أولى بالإمامة من أبي بكر وعمر. لقد نفذ النعمان إلى عمق الموقف السنّي ليفضح تناقضاته ويبرز مظاهر الاختلال فيه معتمدًا هذه المرّة لا على أدوات النظر القضائي بل على أدوات النظر الفقهي فبيّن كيف أنّ موقف أهل السنة من إمامة أبي بكر لايتجانس مع موقفهم الفقهي في مسألة الصلاة وراء الإمام، فهم من ناحية يعتبرون أبا بكر أحقّ الناس بالإمامة لأنه أفضلهم ومن ناحية أخرى يحكمون بجواز الصلاة خلف البرّ والفاجر، ومن جهة أخرى لايتجانس موقفهم من إمامة أبي بكر مع وقائع التاريخ الثابتة لأنّ النبي قدّم أسامة بن زيد وعمرو بن العاص على أبي بكر وعمر في مناسبات عديدة وهو ما يلزم أهل السنة بضرورة تقديم أسامة أو عمرو فهما من وجهة النظرهذه الأحقّ بالإمامة.

ولا يكتفي النعمان بهذا النقد الفقهيّ إذ يعمد إلى إعادة ترتيب الحجّة التي استدلّ بها أهل السنة على أفضلية أبي بكر فيستخلص منها حجّة توجب القول بأفضلية عليّ لأن الوقائع التاريخية تؤكد أن النبي حين أشار إلى أبي بكر ليصلي بالناس احتفظ بعليّ معه في بيته وصلّى بصلاته وهو ما يوجب فضل عليّ على أبي بكر. وبعد النظر في هذه الحجّة من زاوية فقهيّة تارة وزاوية تاريخيّة تارة أخرى يعيد النعمان النظر فيها من زاوية علم الحديث مستخدمًا هذه المرّة أدوات نقد الحديث وفرز صحيحه من ضعيفه فيبيّن في مناسبة أولى أنّ هذا الحديث مختلف فيه كثير الاضطراب وهذا ما يجعله عند علماء الحديث ضعيفًا لايرقى إلى حد الشهادة لأنّ «من اختلف عنه في حديث كان كمن لم يأت عنه شيء»[1] فرغم أنه حديث انفردت عائشة بروايته عن النبي إلا أن رواياته كثيرة مضطربة متخالفة. ومن هذه النقطة بالذات بيّن النعمان في مناسبة ثانية أنّ انفراد عائشة برواية الحديث لايجعله شهادة مقبولة عند القضاة لأنّ شهادة الأهل لأهلهم غير جائزة وكما رفضت شهادة عليّ لفاطمة في مسألة الميراث يجب أن ترفض شهادة عائشة لأبيها في مسألة الصلاة التي بني عليها موقف أهل السنة في هذه المسألة من مسائل الإمامة.

لقد نوّع النعمان أدوات نظره في الحجّة التي استدل بها القائلون بفضل أبي

(1) **دعائم الإسلام**، ص 42.

بكر على عليّ فنقدها من زوايا مختلفة مراوحًا بين النقد الفقهي والنقد التاريخي تارة ومستدلًا بقواعد الحديث والقضاء تارة أخرى، وكل هدفه هو أن يثبت فساد تلك الدعوى لأنها لا تستقيم مع أيّ منطق سواء في ذلك منطق الفقه أو منطق الحديث أو منطق القضاء فضلًا عن واقع التاريخ إذ انبرى النعمان في صفحات كثيرة من كتاب الولاية من دعائم الإسلام يروي ما حدث في غدير خمّ وهو ما سنعرض له لاحقًا عندما نتولّى تحليل اتجاه الإثبات. ولنا أن نستخلص من طريقة النعمان في دحض مقالة أهل السنة ذلك التأليف بين ثلاث مرجعيّات وهي الفقه والقضاء والحديث وتوظيفها مجتمعة لمعالجة مسألة تاريخية تصطبغ بالعقيدة، وهو ما يظهر لنا سعي هذا المفكّر إلى إعادة قراءة التاريخ السياسي بالاعتماد على ما توصّلت إليه العلوم الإسلامية من نضج ووضوح في أدواتها ومفاهيمها.

2 ـ 1 ـ 2 ـ الرد على سائر الفرق

لئن توسّع النعمان في سرد مواقف أهل السنة والردّ عليهم فقد اختصر القول في حديثه عن مواقف المرجئة والمعتزلة والخوارج إذ اكتفى بجمل قليلة علّق فيها على هذه الفرقة أو تلك. ولا يدلّ هذا الاختصار على قيمة ما ذهبت إليه تلك الفرق فقد رأت المرجئة أنّ للأمّة تولية الإمام فإذا جار عزل، ورأت المعتزلة أنّ النبي أمر الناس أن يختاروا إمامهم منهم وقالت الخوارج «إنها لاتعلم ما كان من رسول الله». وتشترك هذه الأقوال الثلاثة في اعتبار الإمامة أمرًا تركه النبي للمسلمين فلم ينصّ على أحد ولم يشر إلى أحد. ومن هذه الزاوية سمح النعمان لنفسه أن يعتبر جميع آراء المعتزلة والمرجئة والخوارج تصب في اتجاه واحد وهو إنكار أن يكون النبي قد أوصى لأحدهم بالإمامة. ولكن خلف هذا الاتجاه موقف فكري يختلف جذريًا عن موقفي السنة والشيعة وهو الموقف القائل بالاختيار دون النصّ أو الإشارة. إنّ المرجئة والخوارج والمعتزلة حين قالوا جميعًا بالاختيار فكروا في الإمامة منعزلة عن النبوة خلافًا للشيعة الذين يقولون «لوجاز للناس أن يقيموا إمامًا لجاز لهم أن يقيموا نبيًا»[1] ومن هذين المنطلقين المتباينين يمكن أن نعيد النظر في مابين الفرق الإسلامية من خلاف حول الإمامة لنختصره في الخلاف بين القائلين بالنص من جهة وهم أهل السنة والشيعة، والقائلين بالاختيار من جهة أخرى وهم المرجئة والخوارج

(1) **دعائم الإسلام**، ص 42.

والمعتزلة، ويظل الخلاف بين السنة والشيعة خلافًا شكليًا ينحصر في من نصّ عليه أهو أبوبكر أم هو عليّ؟ لهذا السبب أسهب النعمان في نقل مذهب أهل السنة وتوسّع في الرد عليه بينما اختزل مذاهب الخوارج والمرجئة والمعتزلة فهي في نظره تدخل في «قول من لايعبأ بقوله» تارة وفي «قول من لم يعلم» تارة أخرى. لقد أدّى عرض مقالات الخوارج والمرجئة والمعتزلة بالنعمان إلى الانزياح بالمسألة التاريخية التي حددناها لتأخذ طابعًا كلاميًا عامًا وتحول السؤال على ثلاث مراحل إذ بدأ في صيغة «على من نص النبي ولمن أوصى بالإمامة من بعده؟» وأخذ بعد ذلك صيغة «هل نصّ على أحد أم لم ينصّ؟» وانتهى في صيغة «هل الإمامة بالنصّ أم بالاختيار؟» وبالمقارنة بين الصيغة الأولى والصيغة الأخيرة نلاحظ كيف تحوّلت المسألة من مبحث تاريخي إلى مبحث نظري. ولكن ما العلاقة بين المبحثين؟ وكيف وظفها النعمان؟

حين نعود إلى موضوعات كتاب الولاية من دعائم الإسلام نلاحظ أن النعمان قد خلط الحديث فيها بين مسائل شتّى بعضها كلامي «كالفرق بين الإسلام والإيمان» و«البيان بالتوقيف على الأئمة»، وبعضها تاريخي يظهر في «ذكر ولاية أمير المؤمنين» و«ذكر ولاية الأئمة من أهل بيت رسول الله» وبعضها تأويلي يشرح فيه النعمان معنى الصلاة على النبي وآله ومعنى سؤال المودة في القربى، وقد تناول هذه المسائل في «إيجاب الصلاة على محمد وآله» وفي «مودة الأئمة»، وبعضها تربوي ينقل فيه وصايا الأئمة ويرغّب الناس في طلب العلم وأخذه عن أهله وهم الأئمة دون غيرهم. إنّ هذه المواضيع المختلفة المتباعدة المشارب تلتئم في نسق واحد وهو الإقناع بأن الولاية هي دعامة الإسلام الأولى، وأن المؤمن الحق هو من أقرّ بإمامة عليّ وأبنائه من بعده. وتشعّبت عن هذه الفكرة المركزية التي بني عليها كتاب الولاية جملة المسائل الفرعية التي عرضنا إليها في مبتدإ هذه الفقرة. وبالتالي تصبح المسائل التاريخية التي يعالجها النعمان ويشرح الأقوال فيها مسائل مقصودة لغيرها لا لذاتها إذ هي موظفة للإقناع بمعتقد الإسماعيلية الأوّل وهو أن الإيمان لايتمّ إلاّ باعتقاد الولاية. فإذا ثبت ذلك نظريًا وتاريخيًا أي بالأدلة المأخوذة من الحديث والفقه والتاريخ وجب أن يلتزم المؤمن بأخذ العلم عن أهله دون غيرهم، هذا ما انتهى إليه النعمان من خلاصات في الفقرات الأخيرة من كتاب الولاية.

لقد تبين مما أوردناه كيف تشابكت مسائل التاريخ والكلام، وكيف عمد النعمان إلى إعادة قراءة التاريخ السياسي في الإسلام المبكر بأدوات التفكير الفقهي والتفكير الكلامي والتفكير القضائي من أجل أن يبلور نظرية الإسماعيلية في الإمامة المؤسسة على نظريتهم في النبوة. فهم حين يقولون إن الإمامة لابد أن تكون في عليّ دون غيره من الصحابة وإن النبي أوصى له بذلك قبل موته، ينطلقون من مبدإ نظريّ عام وهو أن النبوة جزء من الإمامة، وأن هذه المؤسسة المناط بعهدتها إنتاج الحقائق الدينية وتوزيعها وسياسة الناس بها لابد لمن كان على رأسها من الأنبياء أو الأئمة من أن ينصّ على من يخلفه من بعده لأن الإمامة، بمعنى قيادة المؤسسة الدينية ورئاستها، تكون «بجميع ما تحتاج إليه الأمّة من حلالها وحرامها والعلم بكتاب الله خاصّه وعامّه وظاهره وباطنه ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه ودقائق علمه وغرائب تأويله»[1] وكلّ هذه المعارف محفوظة في بيت مخصوص هو بيت آل محمد على نحو ما أوضحناه في بداية هذا الفصل[2]

2 ـ 2 ـ اتجاه الإثبات

إذا كان اتجاه الدحض قد أظهر لنا النعمان محاجًّا بارعًا يستخدم معارفه في علوم الفقه والحديث والكلام وخبراته في القضاء، فإن اتجاه الإثبات سيظهره إخباريًا يروي من الأحداث والأحاديث ما لم يرو أو لم يعترف بروايته. وهو من هذه الزاوية مؤرّخ يستعيد وقائع التاريخ المنسيّة أو المهمّشة ويجتهد في بناء وعي آخر بالتاريخ وتخريج حقائق لم يتسنّ لها من قبل أن تسود. ولايخص هذا الأمر وقائع التاريخ المادية فقط بل يطول وقائعه اللفظية أيضًا، فالكثير من الأحداث والأحاديث يرويها الإخباريون عن النبي بشيء من الحذف والتحوير كما يعتقد النعمان، لذلك ستكون مهمّته إعادة صوغ التاريخ بأحداثه وأحاديثه بحثًا عن حقائق مغيّبة آن وقت إظهارها.

أما الأحداث التي أعاد النعمان صوغها فسنختار منها ما جرى في آخر أيام

(1) **دعائم الإسلام**، ص: 36.

(2) راجع الفقرة المتعلقة بحد الإمامة ضمن هذا الفصل.

النبي بعد انصرافه من حجّة الوداع حين نزلت الآية السابعة والستون من سورة المائدة تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾. فقد ذكر علماء أسباب النزول في هذه الآية وجوهًا كثيرة جمعها الرازي في تفسيره الكبير منها أن النبي سكت عن اليهود واستهزائهم بالدين فنزلت الآية تحرّضه على تبليغ رسالته، ومنها أن النبي أخفى عن أزواجه ما نزل في شأنهن من القرآن في الآية الثامنة والعشرين من سورة الأحزاب، ومنها أنها نزلت في الجهاد فقد كان النبي أحيانًا يمسك عن حث الناس على الجهاد، ومنها أنه «كان يهاب قريشًا واليهود والنصارى فأزال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية»، ومنها أنها نزلت في فضل عليّ[1] والمتأمّل في ما جمعه الرازي في تفسيره من جملة أسباب نزول هذه الآية يلاحظ أنه قد عمد إلى الإتيان على أكثر ما ذكر من الأسباب وهي عشرة وجوه على ما ذكره المفسّرون، لكنه وهو يروي هذه الأقوال لا يرجّح بينها كما عهدناه كلّما عدّد وجوه القول المختلفة في آية من الآيات، بل نراه يعمد إلى الإتيان على بعض الأقوال التي يسهل على المجادلين الطعن فيها من ذلك الوجوه الثاني والخامس والسابع[2] ويفهم من جملة تلك الأقوال ميل المفسرين والعلماء بأسباب النزول إلى استبعاد أن يكون النبي قد أوصى بالإمامة لعليّ بأمر من القرآن رغم أن عددًا غير قليل من المحدثين يروي هذه القصة ويذكر ما أوصى به النبي لعليّ وإن اختلفوا في المواقع التي جرت فيها الحادثة فمنهم من يقول إنها جرت في غدير خمّ إثر الانصراف من حجّة الوداع. ومنهم من يذكر أنها وقعت في جبل عرفات، ومنهم من يقول بل حدث ذلك كله في بيت النبي بالمدينة أيام مرضه وفي حضرة عدد غفير من صحابته. ولكن هذا الحدث تم نسيانه أو تناسيه الأمر الذي جعل عليًّا بن أبي طالب يناشد الناس قائلًا «أنشد الله من سمع رسول الله يقول يوم غدير خمّ من كنت مولاه فعليّ مولاه لما قام» فقام اثنا عشر بدريًا فقالوا نشهد.... وأمام هذا السكوت عن تلك الحادثة أو تناسيها ينبري القاضي النعمان للتنويه بها فيقول. «وأمر غدير خم ومقام رسول الله فيه بولاية عليّ بن أبي طالب معروف

---

(1) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء 11، ص: 400 ـ 401.

(2) راجع مجمل الوجوه العشرة التي ذكرها الرازي في المصدر نفسه، ص ـ ص: 400 ـ 401.

ومشهور لا يدفعه وليّ ولا عدوّ...»[1]، ويروي إلى جانبها أحداثًا أخرى تشبهها منها أن النبي في ابتداء دعوته جمع بني عبد المطلب فقال لهم يا بني عبد المطلب أطيعوني تكونوا ملوك الأرض وحكامها، إن الله لم يبعث نبيًا إلا جعل له وصيًا ووزيرًا؟ «فسكتوا فجعل يعرض عليهم الأمر رجلًا بعد رجل فلم يجبه أحد فقال عليّ «أنا يا رسول الله، فقال نعم أنت يا عليّ» وهو ما جعل أبا لهب يهزأ من أبي طالب فيقول له قدّم ابنك اليوم عليك»[2]

وأما الأحاديث التي عمد النعمان إلى إعادة تشكيلها ليثبت من خلالها فضل عليّ على أبي بكر ويوجب له الإمامة فسنختار منها الحديث الذي اقترن بنزول الآية السابعة والستين من سورة المائدة. فقد روى الحسن البصري أن النبي قال: «إن الله أرسلني برسالة فضاق بها صدري وخشيت أن يكذبني الناس فتواعدني إن لم أبلغها أن يعذبني» فاعترض عليه جعفر الصادق لأنه في نظره قد سكت عن بقية الحديث، ويروي النعمان عن جعفر الصادق المسكوت عنه من هذا الحديث فيذكر أن النبي قد صرّح بما كان خشيه من الناس وهو أن الله قد أمره بتعيين من يكون بعده إمامًا للناس، ويستدل على ذلك بأن النبي في حياته قد بلّغ جميع ما أمر به فعلّم الناس الصلاة وأحكامها وبيّن لهم الصوم وعدّته وفرائضه، وشرح لهم الزكاة وعلى من تجب ولمن تحق وأبان لهم الحج ومناسكه فلم يبق له إلاّ أن يوضّح لهم الإمامة وأحكامها ولمن تكون من بعده. فلمّا أمر بتعيين عليّ أحجم عن الصدع بذلك خشية أن تقول قريش قد ورّث ابن عمه فجاءت الآية تحثه على تبليغ ما أمر به من شأن الإمامة[3] وعلى هذا النحو يستمر النعمان في تجميع الأحاديث الدالة على فضل عليّ وحقه في الإمامة منها أن النبي قال: «أوصي من آمن بالله وبي وصدقني بولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فإن ولاءه ولائي أمر أمرني به ربي وعهد عهده إلي وأمرني أن أبلغكموه عنه».

إنّ ما حشده النعمان من أخبار تشهد لعلي بالإمامة منها ما تداوله المحدثون وتناقله الرواة وأصحاب المجاميع أمثال أحمد بن حنبل وأبي داود والنسائي

---

(1) **دعائم الإسلام**، الجزء1، ص: 16.
(2) نفسه، ص: 15 ـ 16.
(3) نفسه، ص: 14 ـ 15.

والبخاري ومسلم. وهي من الأحاديث المشهورة مثل حديث غدير خم، ولكنّ بعض الأخبار الأخرى لا نجد لها صدى في غير المتون الشيعية. ويلخّص ابن خلدون هذه النصوص التي احتجّ بها الشيعة لإثبات فضل عليّ على أبي بكر وغيره وحقّه في الإمامة دونهم فيقول إن الشيعة قد استدلوا بنصوص «تنقسم عندهم إلى جليّ وخفيّ فالجلي مثل قوله من كنت مولاه فعلي مولاه والخفي بعث النبي عليًا لقراءة سورة براءة في الموسم»(1)

لقد تبيّن من هذه المسائل التاريخية التي أثارها النعمان في معرض حديثه عن الإمامة أن الخلاف الحاد بين المسلمين لم يكن حول الإمام فحسب بل كان حول التاريخ أيضًا. فقد عمد كل طرف إلى قراءة أحداث التاريخ من الزاوية التي تخدم مذهبه، وتطور هذا الخلاف ليصبح في مرحلة لاحقة خلافًا حول حقيقة ما حدث في حياة النبي، ويجد الباحث نفسه أمام عدة تواريخ تؤكد جميعها حقيقة واحدة وهي أن نقلة التراث الإسلامي المبكر، سواء في ذلك القرآن والأحاديث وسيرة النبي ومن كان حوله، لم ينقلوه بعيدًا عن ولاءاتهم السياسية والاجتماعية والفكرية وليس أدل على ذلك من وقوف عليّ بن أبي طالب في رحبة الكوفة يناشد الناس أن يشهدوا بما سمعوا من النبي يوم غدير خم فلم يشهد له سوى عدد قليل. ففي هذه الحادثة بالذات ما يؤكد أن الحقائق التاريخية هي ما أجمع الناس على اعتبارها كذلك.

3 ـ المسائل التنظيمية

توزّع الحديث عن الإمامة في الفكر الإسلامي القديم بين المتكلمين والمؤرخين والفقهاء. وإذا كان المتكلمون قد عالجوا هذا الموضوع معتنين بالأسئلة الخمسة التي عرضنا إليها في فقرة سابقة من هذا الفصل، فقد عالج الفقهاء موضوع الإمامة من زاوية أخرى باعتباره مبحثًا أدبيًا، ونعني بذلك تلك المصنفات التي عرفت في تاريخ التفكير السياسي عند المسلمين بالآداب السلطانية، وهي جملة من النصائح يرفعها الفقهاء المؤدبون إلى من كان في خدمة الملوك والسلاطين يستعينون بها على ما كلفوا به من أمور الدولة. وإذا كان القاضي النعمان قد عالج في مختلف مصنفاته الفقهية والتاريخية والتأويلية الكثير من مسائل الإمامة، فقد أفرد رسالته «الهمّة في آداب أتباع الأئمة» لاستكمال ذلك الجانب الأدبي الأخلاقي من جوانب

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، دار الجيل، دت، ص ص: 217 ـ 218.

التصنيف في الإمامة والسياسة. وهي رسالة وضعها ليضاهي بها غيره ممّن صنف في هذا الموضوع عمومًا وموضوع الآداب السلطانية خصوصًا، إذ كان السبب الذي دعاه إلى تأليفها هو أن بعض المنعمين عليه كما يقول أفاده «كتابًا في غاية الاختصار ألف في آداب خدام الملوك وأتباعهم بلفظ موجز مجمل «فودّ» أن لو كان مؤلفها قصد بها أهلها ووضعها مواضعها فبسطت هذا الكتاب في آداب أتباع الأئمة»[1] ويتأسّس هذا الكتاب بقسميه على فكرة محورية تلخّص نظرة صاحبه إلى الأئمة فهم في نظره «فوق الخلق...، والذي يجب لهم أعظم وأجلّ من أن يدرك بعلم وعقل»[2] ومن كانت هذه درجته لابد لمن كانت له به صلة أن يلتزم قدرًا عظيمًا من الأدب كي لا يسيء التصرف في حضرته. والحقيقة أن النعمان قد بنى آدابه على مبدإ الطاعة الذي استوحاه من القرآن (سورة النساء الآية 59)، فقد قرنت تلك الآية طاعة الأئمة بطاعة الله ورسوله، وتسنّى للنعمان من هذا الاقتران أن يوسّع دائرة المقدّس فلم تعد مقصورة على الآلهة والأنبياء بل شملت أيضًا عددًا من البشر ارتفعوا فوق أقدارهم الطبيعية لما اختصوا به من ميزات توسّعنا في تحليلها سابقًا[3] وإذا كان النعمان في مصنّفاته الفقهيّة والتأويليّة يحاول أن يقنعنا بأنّه لا يرى في الأئمّة من آل البيت رأيًا مغاليًا وأنّهم في اعتقاده مثل سائر الخلق ولا ينفصلون عنهم إلاّ بما اختصّوا به من علم يتوارثونه، فقد بدا في هذه الرسالة أميل إلى الغلوّ في الأئمّة حين اعتبرهم فوق الخلق كلّهم. هنا ينكشف المعتقد على حقيقته ويصحّ حينئذ أن نقول إنّ هذا المفكّر يتكلّم في الأئمّة بلسانين متناقضين، لسان يخاطب به عموم المسلمين ويبدو من خلاله ميّالًا إلى محاربة الغلوّ في محاولة منه للدفاع عن تهمة عقائديّة ظلّت تلاحق الشيعة عمومًا والباطنيّة خصوصًا، ولسان يخاطب به أنصار دعوته ويظهر من خلاله على حقيقة ما اتّهم به الباطنيّة. ولنا أن نفسّر هذا التناقض بمقتضيات التخاطب وتحديدًا العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، فإذا كان المخاطَبُ خصمًا فعلى المخاطِب أن يستميله إليه ويبحث عن قاسم مشترك بينهما يمكن أن

---

(1) القاضي النعمان، **الهمّة في آداب اتباع الأئمّة**، تحقيق محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، مصر، دت، ص ص: 33 ـ 34.

(2) نفسه، 35.

(3) راجع سؤال الكيفيّة من المسائل الكلامية ضمن هذا الفصل.

يكون مقدّمة لاحتواء موقفه، وإذا كان هذا المخاطَبُ مواليًا له ومن داخل دائرته العقائديّة يميل الخطاب الحجاجيّ نحو النزعة التعليميّة بما فيها من أمر ونهي. إنّ المحاجّ هنا يعمل على التعليم والتلقين فلا يحتاج إلى إخفاء حقيقة معتقده لأنّه يهدف بالدرجة الأولى إلى غرسه في أذهان المتعلّمين من أبناء دعوته. أمّا في الحالة السابقة فهو مدعوّ أساسًا إلى تبرير المعتقد وتسويغه بشتّى الوسائل وإن لزم الأمر قدرًا من التنازل عن حقيقة ما يؤمن به.

ذلك هو الإطار النظري والمنهجيّ العام الذي يتنزّل ضمنه كتاب الهمة. أمّا في ما يتعلق بمسائله فلنا أن نفرّق بين ثلاثة أنواع من الوصايا حسب المخاطبين الذين يتوجه إليهم النعمان بالنصيحة ويعلمهم آداب التعامل مع الأئمة، وهي ما يخص عامة المؤمنين وهم طبقات العبيد والصناع والباعة والتجار الذين يلون أمورهم ويعملون لهم والرعايا الذين يتصلون بأسبابهم وما يخص المكلفين بتسيير أمور الدولة وتنفيذ سلطتها كالقضاة والكتاب وأصحاب الدواوين والعمال والجباة ورجال الحرب، وما يخص قرابة الإمام كالأهل والدخلة والحشم وخصوصًا العبيد والإماء والخدم والأقارب. وإذا كان هذا التميز يعكس التباين الاجتماعي فالذي يعنينا منه ليس ما يدل عليه من تفاوت بين طبقة وأخرى، ولا ما يوحي به من تنوع اجتماعي في صلب الدعوة والدولة على السواء، بل هو المجال الذي وسعه النعمان لموضوع الآداب السلطانية. فقد اقتصر المصنفون في هذا الموضوع على خدام الملوك والسلاطين وصحابتهم الذين يستشيرونهم في كل تدبير كالأمراء والوزراء والكتاب وأصحاب الدواوين ومن في معناهم من رجال الدولة[1] أما النعمان فقد تجاوز هذه الطبقة السياسية لتشمل وصاياه طبقات الدولة والمجتمع كافة. وإذا كان الغالب على رسائل ابن المقفع مثلًا أن يتوجه بالنصيحة إلى الخليفة أمير المؤمنين كما هو واضح في رسالة الصحابة، أو إلى الولاة والسلاطين والعمال والوزراء كما في الأدبين الكبير والصغير، فالنعمان قد جعل كتاب الهمة بيانًا لآداب الأتباع دون آداب المتبوعين، فلم يضمّنه نصيحة للأئمة. وهذا، وإن كان مفهومًا ضمن حركة تعتقد عصمة الإمام وعلمه، فهو يعني عندنا انزياحًا خطيرًا في تاريخ الآداب السلطانية. فقد انصرف

(1) راجع في ذلك الأدب الكبير والأدب الصغير ورسالة الصحابة لابن المقفع في: **آثار ابن المقفع**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1966.

المفكّر من إسداء النصيحة إلى الحاكم وتعليمه فنّ الحكم وأصول التدبير، إلى تعليم المحكومين أو الأتباع فن الانقياد، وهو ما يعني أن وظيفة المفكر في علاقته بالسلطة لم تعد بيان أصول التدبير للقائمين عليه التزامًا منه بما يوجبه العقل من دفع المضارّ واجتلاب المنافع، بل بيان فنون الانقياد والخضوع وهذا في ذاته ما يجعل النعمان مفكّرًا يشرّع للخضوع والرضى بالغلبة والقهر لأنّه يصدر عن اختيار نظريّ يميل إلى مركزة العلم والحكم في مؤسّسة واحدة هي في اعتقادنا مؤسّسة الدولة بما تعنيه من استعلاء وهيمنة واحتكار للحقيقة والسيادة. ويتجلى هذا المسعى في ترجمات فصول الكتاب الصغرى من قبيل «ما ينبغي لأتباع الأئمة من اعتقاد ولايتهم والتديّن بإمامتهم وطاعتهم» أو ما ينبغي لهم (أي الأئمة) من التوقير وإيتاء المال والتسليم لهم. وإذا عزلنا مجمل هذه النصائح عن السياق الذي وردت فيه جاز لنا أن نعتبر كتاب الهمة موجهًا للتذكير بالآداب الإسلامية العامة لما فيه من حث على الصبر والجهاد وإظهار النعمة واطّراح الكبر والأنفة، والتلطف في المجالس والتباذل والتوادّ تمامًا كما ذهب إلى ذلك محمد كامل حسين في مقدمة التحقيق حين قال «الآداب التي اشتمل عليها هذا الكتاب هي نفس الآداب التي فرضها الله وأوجبها على المسلمين كافة وأنزلها في كتابه الكريم وأجراها على لسان نبيه فهي ليست آداب الفاطميين فقط وليست آداب الشيعة فحسب بل هي آداب الإسلام»[1] أما والكتاب مؤسس في أصوله على تعليم الأتباع فنون الانقياد لأئمتهم ويخلو تمامًا من كلّ نظر في أصول التدبير فلا يصح حينئذ أن نعتبره رسالة في التربية والأخلاق كما يزعم المحقق محمد كامل حسين، كما لا يصح أن نعتبره مصنفًا من مصنفات الآداب السلطانية على نحو ما عرفت به في التراث الإسلامي، لأن هذا الكتاب رسالة تعلّم مختلف أصناف الناس كيف يكونون محكومين وخاضعين في ظواهر سلوكهم وبواطن ضمائرهم. وهو إلى ذلك أقرب إلى ما يعرف في الأدبيات الحزبية بالالتزام التنظيمي لما يتضمنه من شرح مفصّل لما يجب على الأتباع الالتزام به فكرًا وممارسة في علاقتهم بالمتبوعين أي بقادتهم في الدعوة والدولة. ولتحليل أصول الانقياد أو الالتزام التنظيمي كما يشرحها النعمان في هذا الكتاب رأينا أن نميّز بين صنفين من الانقياد أو الالتزام وهما الانقياد المادي والانقياد الرمزي.

---

(1) انظر مقدّمة المحقق لكتاب الهمة، ص. 30.

3 ـ 1 ـ الانقياد المادّي

يتجلى هذا الصنف من الانقياد الذي يحث النعمان أتباع الأئمة عليه في أربعة فصول، اثنين منها في القسم الأول والآخران في القسم الثاني من قسمي الكتاب. أما الفصلان الأوّلان فهما المتعلقان بالجهاد وإيتاء المال. ففي الفصل التاسع يعدد النعمان حقوق الأئمة وما يجب لهم على الأتباع من الجهاد. بينما يذكر في الفصل العاشر ما يجب للأئمة أخذه من أموال المؤمنين والمؤمنات. أما في ما يخص واجب الجهاد فقد أسس النعمان القول فيه على عدد من الآيات عبرت عن الجهاد بأسلوب استعاري تتحول فيه نفس المؤمن إلى سلعة يقايض بها الجنة كقوله تعالى في سورة التوبة، الآية 111 ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ واستنادًا إلى هذه الآية وغيرها يوجب النعمان على المؤمنين الجهاد بالأنفس والأموال معللًا ذلك بأن طاعة الله ورسوله لاتكون إلا بطاعة الأئمة داعمًا رأيه بعدد من الأحاديث من قبيل ما يروى عن النبي حين قال «أجود الناس من جاد بنفسه في سبيل الله». وبعد أن بيّن النعمان واجب الجهاد شرعًا باعتباره دعامة من دعائم الإسلام السبع، مضى ليرغب المؤمنين فيه. وقبل أن نتوسع في تحليل أساليب الترغيب التي توخاها النعمان لحمل الأتباع على الانقياد للأئمة انقيادًا ماديًا يسلمون بموجبه حياتهم للموت، يحسن أن نسوق ملاحظتين اثنتين إحداهما تتعلق بمن يسميهم النعمان المؤمنين وتتعلق الأخرى بمسألة الجهاد وكيف تناوله النعمان في هذا الكتاب. أما في ما يتعلق بمن يسميهم النعمان بالمؤمنين والمؤمنات فهم في تقدير بعض المستشرقين المستجيبون للدعوة دون غيرهم من المسلمين[1] وهو ما يعني أن كتاب الهمة موجّه إلى أبناء الدعوة على اختلاف مراتبهم وبالتالي فهو كتاب لتعليم المنتمين إلى الدعوة أصول الانتظام الحزبي والالتزام السياسي. وأما في ما يتعلق بمسألة الجهاد فمن المعلوم أن النعمان قد تناول هذا الموضوع بإسهاب في الكتاب السابع من دعائم الإسلام تناولًا فقهيًا فبسط أحكامه وبيّن ما أوجبه من القرآن والحديث وتوسّع في ضبط موجباته ودواعيه وأوقاته. ثم عاد إلى المسألة

(1) انظر هاينز هالم، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم**، ترجمة سيف الدين قصير، دار المدى، دمشق، ط1، 1999، ص: 100 وما بعدها.

نفسها في كتاب الهمة لا ليتناولها من زاوية فقهية بل من زاوية تنظيمية. ونتبيّن من ذلك الفارق الرئيسي بين الخطاب الفقهيّ في دعائم الإسلام والخطاب الدعوي في كتاب الهمة. ذلك أن النعمان حين أراد أن يشرح أحكام الجهاد الفقهية في دعائم الإسلام استدل بقوله تعالى في سورة البقرة، الآية 216 ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾، وحين أراد أن يزيّن للمؤمنين الموت في سبيل الله استند إلى آيات أخرى تصور الجهاد تجارة رابحة.

وانطلاقًا من هذه المقارنة نتبيّن صنفين من الخطاب: خطاب فقهي يعرّف المسلمين بأحكام الشريعة يتوجه به النعمان إلى عموم الناس في مجالس عمومية مفتوحة، وخطاب حزبي تعبوي يذكر أبناء الدعوة أوالتنظيم بواجباتهم ويحرضهم على الموت في سبيل الله. وبين هذين الخطابين تتضح المسافة الفاصلة بين الفقة والسياسة أو بين النعمان القاضي والنعمان الداعي. فالفقيه القاضي يعرّف عامّة المسلمين بأحكام الشريعة، والداعي يحث المستجيبين على العمل بها. حينئذ يتحول النعمان بين الدعائم والهمة، من فقيه يستخرج أحكام الجهاد من أدلة الشرع إلى داعية يزين للنفوس المكاره ويعطفها على قيم البذل وإن كان في البذل جود بالأنفس والأموال. وإذا كان الخطاب الفقهي خطابًا ينطوي على أمر بالعمل بأحكام الشريعة فالخطاب الدعوي يأتي لاحقًا ليكون الأداة التي بها تنفذ تلك الأحكام. وهو ما يعني أن العبور من النظر إلى العمل يكون بواسطة الدعوة. وبعبارة مستحدثة يتم العبور من النظرية إلى الممارسة بواسطة التنظيم الثوري[1]

ليس الجهاد إذن موضوع معرفة فقهية فحسب بل هو فوق ذلك موضوع سياسي. فمن رضي أن يبيع نفسه في سبيل الله يكون قد أعلن انتماءه ومن «أعان أولياء الله (يعني الأئمة) في ذلك (يعني الجهاد) وظاهرهم عليه وتولاهم واتبعهم فيه فهو منهم» كما يقول النعمان. وحين يتحول الجهاد من فرض يجب على القادرين في أوقات معلومة، إلى علامة انتماء وهوية سياسية يصبح مطلوبًا مرغوبًا فيه، وتتحول الجماعة كلها أو الدعوة إلى أداة في يد الإمام يضرب بها أعداءه. فما هي الأساليب التي توخاها النعمان الداعي ليحمل أبناء الدعوة على الانقياد والتفريط في أنفسهم وأموالهم.

---

(1) راجع مسألة العلاقة بين النظرية والممارسة والحزب الثوري في: مادة حزب، **معجم الماركسية النقدي**، ترجمة جماعية، دار محمد علي، تونس، ودار الفارابي، بيروت 2003.

جرت العادة عند الخطباء وأمراء السرايا أن يراوحوا في تعبئة الجند المقاتلين بين الترغيب والترهيب. والناظر في خطب علي بن أبي طالب أيام حروبه وفي خطبة طارق بن زياد قائد الحملة على الأندلس أيام الخلافة الأموية يلاحظ بوضوح نزعة أمراء الجند إلى ترغيب المقاتلين في الحرب بذكر ما ينتظرهم من مغانم إذا انتصروا ومن نعيم أخروي إذا استشهدوا، وترهيبهم مما يلحقهم من ألوان الخزي والذل والعار إذا انهزموا وفرّوا من المعركة. ولكنّنا لا نجد في كتاب الهمة سوى لون واحد من لوني التعبئة وهو الترغيب، فقد تحاشى النعمان أسلوب الترهيب واكتفى بالترغيب في الجهاد فذكر ما يناله المجاهدون من العز والشرف إذ وعدوا بأن يكونوا «سادات عباد الله وأهل المنزلة عند أولياء الله»[1] كما وعدوا بالجنة وهي «دار لا يحزن ساكنوها من الدر والجوهر قصورها وكاللؤلؤ والمرجان حورها»[2] والناظر في هذه الوعود التي يعد بها النعمان المستجيبين إذا جاهدوا يلاحظ عدوله عن ترغيبهم في الجهاد بذكر ما ينتظرهم من غنائم يفيدونها من عدوهم إذا انتصروا عليه إذ لم يشر إلى ما يعقب الحرب من قسمة الغنائم وتوزيع السبايا على المقاتلين. لقد تجنب النعمان هذه الإغراءات المادية واستبدلها بإغراءات رمزية بعضها قريب آجل مثل حيازة شرف المنزلة والقرب من الإمام، وبعضها بعيد آجل مثل الفوز بنعيم الجنة وما فيها من قصور الجوهر والحور العين. ومن هاتين الظاهرتين، أي العدول عن الترهيب إلى الترغيب، والاكتفاء بالرغائب الرمزية دون الرغائب المادية كالغنائم والسبايا، نستطيع أن نتبيّن نوعيّة الخطاب الدعوي التعبوي وتميّزه عن الخطاب التعبوي العسكري. فالنعمان لايخاطب جندًا وإنما يخاطب رجال دعوة. والفارق بين الجند ورجال الدعوة أن الجند في العادة يحترفون القتال لضمان معاشهم وتحصيل أرزاقهم وليس هذا الأمر خاصًا بالمرحلة التي تحولت فيها الدعوة إلى دولة في تاريخ الإسلام، إذ يذكر المؤرخون أن الكثير من القبائل طالبوا بحقهم في الانضمام إلى جيوش الفاتحين طمعًا في الغنيمة[3] أما رجال الدعوة فمن المفترض أن يكون دافعهم إلى الجهاد أبعد ما يكون عن المطامح والمطامع المادية لأنهم في الحقيقة رجال عقيدة

(1) الهمة، ص: 61

(2) نفسه، ص: 65.

(3) راجع: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص: 112 ـ 113.

يدافعون عن مثل دينية وسياسية لا من أجل مكاسب مادية. ويمكن أن ننتهي من هذه المقارنة إلى اعتبار الجند نوعًا من المرتزقة يمتهنون القتال لتحصيل معاشهم. أما رجال الدعوة المستجيبون لها العاملون على نصرها فهم مناضلون مفتونون بجملة من القيم والمبادئ تعلو بهم على المطامع، لذلك لم يخاطبهم النعمان كما يخاطب أمراء السرايا الجنود ولم يرهبهم من عاقبة الفرار في المعركة لأنهم بمجرد أن استجابوا للدعوة وانضموا إليها قد نزعوا من قلوبهم كل خوف من الموت.

ذلك هو واجب الجهاد وما يترتب عنه من تسليم الأنفس والأموال في سبيل الدعوة تعبيرًا عن الولاء للإمام. أما المظهر الثاني من مظاهر الانقياد المادي الذي يحث النعمان أتباع الأئمة عليه فهو ما يجب للإمام أخذه من أموالهم. ففي الفصل العاشر المشار إليه سابقًا يشرح النعمان مختلف المعاني المفهومة من عبارة «ما يجب للأئمة الصادقين أخذه من أموال المؤمنين والمؤمنات» فينطلق من قوله تعالى في سورة التوبة الآية 103: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ ليبني عليها حكمًا فقهيًا يوجب على المؤمنين دفع الصدقات ويحتج لذلك بما أجمع عليه أهل القبلة من المسلمين وبما رآه أبوبكر الصديق في من منع عنه الزكاة حين أمر بقتالهم. حجّتان الأولى من دليل الكتاب والثانية من دليل الإجماع تجعلان النعمان يستعيد وظيفته الأساسية باعتباره فقيهًا بعد أن ظهر لنا في الفصل التاسع داعيًا. وقد أدى هذا الخطاب الفقهي الذي افتتح به الفصل العاشر إلى تعريف الصدقة المفروضة على المؤمنين وهي: «صدقة الإبل والبقر والغنم وما يجب في الأموال وما أخرجت الأرض وصدقة الفطر»[1] كما أدى الخطاب نفسه إلى ضبط مقادير تلك الصدقات ومواقيت إخراجها، فذكر أنها زكاة تؤخذ من أهلها مرة في كل سنة وسكت عن المقادير لأنها معروفة توسّع في بيانها في كتاب الزكاة من دعائم الإسلام[2] ولكن هذا الخطاب الفقهي سرعان ما استبدل بخطاب دعوي، ذلك أن النعمان اكتفى من الفقه بما ذكرنا ولم يضف إليه سوى ما يتعلق بمسألة صرف الزكاة إلى الإمام فبيّن أن الإمام مطالب بأمر من الشرع بأخذ الزكاة من المسلمين فإن منعوها وجب عليه إكراههم على دفعها، مقابل ذلك ليس للإمام حق في الزكاة فهو يأخذها من أهلها ليردّها إلى من يستحقها. ويستدلّ على ذلك بما روي عن جعفر الصادق حين قال

(1) **الهمة**، ص: 66.
(2) راجع **دعائم الإسلام**، ص ص: 253 ـ 262.

«ليس لنا في الصدقات شيء»[1] وحين يستوفي الخطاب الفقهي حدّه يتجلّى الخطاب الدعوي ليشرح المقصد الأخلاقي من الصدقات التي أوجبها الشرع على المؤمنين، وتكتسب لغة النعمان خصوصيتها. وتظهر هذه الخصوصية تحديدًا في التمييز الدقيق بين معنيي الغنيمة في العرفين اللّغوي والشرعي. فإذا كانت الغنيمة في عرف الفقهاء ما يؤخذ من أيدي العدوّ قهرًا فالغنيمة في العرف اللغوي هي الكسب لأن «الغنم في لغة العرب ولسانها الذي أنزل الله عز وجل به القرآن الكسب، والغرم النفقة»[2] بناء على هذا التأويل المؤسس على العرف اللغوي يدعو النعمان المؤمنين إلى دفع خمس ما كسبوه وذلك هو قوله: «فما كسب أحدكم من كسب أو أفاد من فائدة فليخرج خمسه في وقت وصوله إليه فيدفعه إلى إمامه ثم ينظر إلى ما بقي في يديه فيزكيه لكل عام على واجب الزكاة»[3]

نتبيّن من هذه الفروق التي يذكرها النعمان بين الزكاة وخمس المغانم كيف يتشابك الخطابان الفقهي والدعوي ويتمايزان في الوقت نفسه. فإذا كان الخطاب الفقهي خطابًا صارمًا شديدًا يقوم على الأدلّة الشرعية كالكتاب والسنة والإجماع، فالخطاب الدعوي ينبني على المداورة ويفتقر إلى الصرامة رغم ما فيه من محاولات لتبرير المعنى اللغوي المفهوم من عبارة الغنيمة. وتتجلّى هذه المداورة بالخصوص في ما انطبع به هذا الخطاب من مظاهر اللين والتلطف بدل الصرامة والحزم الغالبين على الخطاب الفقهي. وإذا تأمّلنا في نبرة الخطاب الفقهي حين مضى النعمان يشرح أحكام الزكاة لاحظنا غلبة اللغة الإلزامية من ذلك قوله في خاتمة الفقرة الفقهية التي افتتح بها الفصل العاشر حين يقول معقبًا على ما بيّنه من أحكام: «هذا إجماع المسلمين. فمن خالف الله عز وجل في ما أمره به واستخلفه عليه أحرى بالظلم والتعدي وأجدر بالعقوبة»[4] أما إذا نظرنا في نبرة الخطاب الدعوي حين مضى النعمان يؤوّل عبارة الغنيمة ويخرج من تأويله بدعوة إلى دفع خمس المكسب إلى الإمام فسوف نلاحظ قدرًا من التلطف واللين، من ذلك أن هذا الخمس الواجب دفعه ليس يؤخذ من المؤمنين كرهًا إذا منعوه والإمام مخيّر بين أخذه وتركه خلافًا

(1) **الهمة**، ص. 68.

(2) **نفسه**، 69.

(3) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(4) نفسه، ص 68.

للزكاة، والحجة في ذلك أن الله لم يأمر رسوله بأخذه «أمر إلزام كما أمره بأخذ الزكاة»[1] ومن هذا الفارق بين حكم الزكاة الفقهي الصارم ومعنى الغنيمة الرجراج ينتهي النعمان إلى بيان المقصد الأخلاقي من الخمس فهو وإن كان حقًّا للإمام فليس بواجب على المؤمنين. إنه عمل طوعي وليس فرضًا معلومًا. ولما كان كذلك فقد جعله النعمان علامة على تحرر المرء من هواه وأمارة على ما في قلبه من معاني الرحمة والخير والعطف على الفقراء والمساكين واليتامى لأن الآية التي أوجبت دفع خمس الغنيمة إلى الله والرسول نصت على ضرورة ردّ ذلك الخمس على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل. لقد افتتح النعمان حديثه عمّا يجب للأئمة من أموال المؤمنين بخطاب فقهي وثنّى عليه بخطاب دعوي يحثّ على معاني الألفة والرحمة والخير من أجل أن يضفي على الإمامة بعدًا آخر. فالامامة من هذه الزاوية ليست مؤسسة سلطة ومعرفة أو حكم وعلم فحسب بل هي فوق ذلك مؤسسة خير تجمع الأموال من المتطوعين لتصرفها في صالح اليتامى والمساكين تمامًا كما نصت على ذلك الآية 41 من سورة الأنفال.

3 ـ 2 ـ الانقياد الرمزي

إذا كان الانقياد المادي قد تجلّى في بذل الأنفس والأموال في سبيل دعوة الحق، ودفع خمس المكسب للإمام تعبيرًا عن الطاعة والولاء والتزامًا بالانتماء إلى الدعوة وبحثًا عن هوية سياسية واجتماعية، فالانقياد الرمزي يأتي ليثبت هذه العلامات. ونلاحظ في فصول الهمة بقسميه عناية النعمان الفائقة بما سميناه انقيادًا رمزيًا، ذلك أن أغلب فصول الكتاب منصوبة لتبيّن للمؤمنين كيف يكونون مثالًا للمحكوم الطيّع. ونظرًا لكثافة ما أوصى به النعمان من واجبات أخلاقية كالصبر والخوف والطاعة والمودّة والأمانة والتوقير والتسليم والنهي عن الحسد والكبر والأنفة والأمر بالحلم والعفو والتعاطف، رأينا أن نصنف هذه الوصايا حسب المخاطبين الذين يتوجه إليهم النعمان بالنصيحة وهم في تقديرنا ثلاثة عموم المسلمين وجماعة المؤمنين والدعاة.

3 ـ 2 ـ 1 ـ نصيحة المسلمين

يدخل تحت هذا الصنف الحثّ على أداء الامانة والأمر بالتسليم والنهي عن

(1) الهمة، ص: 70.

الحسد والبغي. أما الحثّ على الأمانة فقد كان مدار الحديث في الفصل الثاني من القسم الأول. وجعل الفصل الحادي عشر للأمر بالتسليم، وخصص الفصل السابع عشر للنهي عن الحسد والبغي. لقد وردت هذه الوصايا في فصول متباعدة متناثرة الأمر الذي يوحي بأن النعمان لم يرتب وصاياه على نظام مخصوص بل أوردها عفو الخاطر. والدليل على ذلك أنه ينتقل من وصية إلى أخرى دون تمييز بين المخاطَبين الذين يتوجّه إليهم بالنصيحة. ومما يؤكد ذلك أيضًا أنّنا نلاحظ في ما أسميناه نصيحة لعموم المسلمين ميل النعمان إلى مخاطبة الناس عمومًا فيدعوهم إلى التحلّي بالأمانة ونبذ الخيانة مؤكّدًا أن الأمانة «واجب أداؤها إلى سائر الناس» مقدّمًا أمثلة على ما يعتبر نقضًا لها كخيانة المرء ما أؤتمن عليه من مال أو عرض. ثم يجري بعد ذلك نوعًا من المقايسات والموازنات مستنتجًا أن الأمانة مأمور بها على العموم و«حق أمانة الأئمة أوجب والأمر بأدائها أوكد». والخيانة منهيّ عنها على العموم و«خيانة أولياء الله أعظم جرمًا» وكذلك الشأن في النهي عن الحسد والبغي، فقد بدأ النعمان حديثه فيه بالتحذير من عواقب البغي وذكّر بما ينتظر الباغي من عقوبة ثم قاس عليه من بغى على الأئمة وشاقّهم. أما الحسد فهو رأس الخطيئة وأعظم الحسد «وزرًا وأغلظه ذنبًا ما حسد به الأئمة»

قد يجد القارئ في هذه الوصايا ترديدًا لما شاع في أحاديث الوعاظ والخطباء من حث على الفضائل ونهي عن الرذائل. ولكنها في نظرنا تتجاوز هذا الأفق الأخلاقي لتقع في أفق سياسي. فالناظر في طريقة النعمان وهو يذكّر بالفضائل وينهى عن الرذائل يلاحظ التدرج من التعميم إلى التخصيص وإن شئنا قلنا من التأصيل إلى التفريع، ذلك أنه يبدأ حديثه عن فضيلة الأمانة ورذيلة الخيانة ببيان منزلتيهما في الدين، فالأمانة مأمور بأدائها في الدين والخيانة منهي عنها. وإلى هذا الحدّ يظل الخطاب أخلاقيًا يقصد إلى تهذيب النفوس وتخليصها من الرذائل، وحين ينتقل النعمان من الأصول إلى الفروع يكتسب الخطاب طابعًا سياسيًا، فهو حين يخاطب عموم المسلمين ويعلمهم بأن حق أمانة الأئمة أوجب وأن خيانة أولياء الله أعظم جرمًا، إنما يحثهم على الانتماء إلى الدعوة ويحذرهم من مغبة الخيانة. وإذا قيل كيف يجوز أن يحذر عموم المسلمين من الخيانة وهم خارجون عن الدعوة ولم يؤتمنوا على شيء منها، قلنا إن الخطاب هنا موجه إلى رعايا الدولة الفاطمية وهم في الغالب تحت سلطانها وإن كانوا خارج دعوتها وخيانتهم للإمام قد تكون بالتواطؤ مع العاملين على تقويض دولته، وأحداث التاريخ تثبت كم عانى الفاطميون من

المتمردين عليهم سواء في إفريقية أو في القاهرة. إن النعمان وهو يلقي دروسه على أبناء الدعوة ليعلمهم فنون الانقياد لزعمائهم لا يفوّت الفرصة ليذكّر جمهور المسلمين بجملة من الآداب العامة يحثهم من خلالها على الوقوف بعيدًا عن صف الخائنين ويرغبهم في استكمال الأمانة الأخلاقية وتتويجها بالأمانة السياسية.

الأخلاق إذن مقدمة العمل السياسي. وهذا ما يتجلى بوضوح في النهي عن الحسد والبغي إذ يصدر النعمان في نهيه عن الحسد خصوصًا عن حديث يرويه عن جعفر الصادق فيه أن الأئمة من آل البيت محسودون على ما ورثوه من شرف الإمامة[1] وعلى عادته ينتقل النعمان من الحديث عن الحسد الأخلاقي إلى الحديث عن حسد سياسي. فأغلظ الحسد ذنبًا ما حسد به الأئمة. ولهذه العلة قرن النعمان النهي عن الحسد بالنهي عن البغي، ذلك أن البغي في العرفين اللغوي والشرعي إنما هو التعدي والشقاق. واضح إذن أن المنطلق أخلاقي عام والغاية سياسية محددة وهي تحذير عموم المسلمين من مشاقّة الأئمة والبغي عليهم بسبب الحسد. وعليه، فالنعمان يعلّم عموم المسلمين فن الانقياد لسلطان الدولة بتوظيف الأخلاق والانطلاق من آدابها العامة لصوغ نظام توافق سياسي بين الحاكم والمحكوم. وتفضي هذه المنهجية إلى أمر جميع العباد بالتسليم في جميع الأمور إلى الأئمة. ويعني التسليم عدم الاعتراض على أقوالهم وأفعالهم. ولئن توسّع النعمان في شرح معاني التسليم وبيان أصوله فقد حصره في عدم الاعتراض على ما يراه الأئمة وإن بدا الرأي للناس مجانبًا للصواب ويعلل ذلك بأن الأئمة بما أوتوه من العلم والحكمة لا يرون غير الصواب ولا يفعلون غير العدل. وتبلغ هذه الفكرة ذروتها في تأويل ما يصيب الناس من بلاء سياسي، فإذا نزلت بامرئ عقوبة من الإمام وهو يعتقد براءته من الذنب الموجب لها فعليه أن لا يعترض على ذلك لأن تلك العقوبة تخفف عن صاحبها عقوبة يوم الحساب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تكون لذنب آخر غير الذي ظن أنه أخذ به.

لقد تبين من الحث على الأمانة والنهي عن الخيانة والحسد والبغي والأمر

---

(1) يروي النعمان عن جعفر الصادق أنه قال تعقيبًا على قوله تعالى ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ نحن ها هنا المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون خلق الله جميعًا **دعائم الإسلام**، ج 1، ص: 21.

بالتسليم إلى الأئمة في جميع الأمور، أن الخطاب وإن كان أخلاقيًا في مبتدئه فهو سياسي في منتهاه، يتوجّه به النعمان إلى عموم المسلمين من رعايا الدولة الفاطمية كي يكونوا مثالًا للمحكومين الطائعين بما نشأوا عليه من أخلاق ترغبهم في الأمانة وتنفرهم من الخيانة والحسد والبغي. ورغم ما في حديث النعمان من قرائن تؤكد أنه يتوجه بالخطاب إلى عامة الناس، فمن الممكن أن نعتبر نصيحته لعموم المسلمين جزءًا من نصيحته لجماعة المؤمنين أي أبناء الدعوة الإسماعيلية، فالأمانة التي حث عليها عموم الناس هي بجماعة المؤمنين أولى وهم إليها أحوج من غيرهم، وكذلك النهي عن الحسد والبغي والخيانة والأمر بالتسليم إلى الأئمة في جميع الأمور. وسواء كان المعنيّ بالنصيحة هؤلاء أو أولئك فالآليّة التي تحركها واحدة وهي تنمية القيم الأخلاقية العامة لتكون أداة تدير حياة الأفراد السياسية كما هي تدير حياتهم الاجتماعية. وحين تلتبس السياسة بالأخلاق يصبح المعترضون على القرار السياسي خونة ويتهم المخالف بالبغي والشقاق.

3 ـ 2 ـ 2 ـ نصيحة جماعة المؤمنين

لاشك في أن كتاب الهمة موضوع لتربية أتباع الأئمة تربية سياسية يكونون بفضلها قادرين على الاحتفاظ بانتمائهم إلى تنظيم الدعوة أي إلى الحزب الذي يقود الدولة وهو الدعوة الإسماعيلية. لذلك من المنطقي أن يتوجه النعمان في جلّ الفصول إلى هؤلاء الأتباع ليعلّمهم فنون الانقياد الرمزي والولاء السياسيّ لقادتهم والقائمين عليهم. وبالنظر في مجمل تلك النصائح نلاحظ حرص النعمان على جعلها تشمل مختلف أوجه العلاقات بين أفراد التنظيم ومراتبه أي العلاقة بين المنتمين والإمام والعلاقة بين المنتمين ومن يشرف عليهم في حدود مرتبتهم، والعلاقة في ما بين المنتمين أنفسهم. وعلى هذا الأساس سنحلل هذا الصنف من النصائح.

أما علاقة المنتمين بإمامهم فتحددها بالخصوص منزلة الإمام في العقيدة الإسماعيلية. وإذا كان النعمان قد توسّع في الحديث عن علم الأئمة وعصمتهم ومكانتهم من الأنبياء والرسل في سائر مصنفاته، فقد عاد إلى هذا الموضوع في كتاب الهمة ليبني عليه العلاقة التي يفترض أن تحكم أبناء الدعوة بإمامهم. ففي الفصل الأول المخصص لبيان ما يجب على الأتباع اعتقاده في الأئمة يدعو النعمان المنتمين إلى ضرورة أن يعتقدوا إمامة الأئمة «اعتقاد من يرى ويعلم أن رضاهم موصول برضاء الله وسخطهم مقرون بسخطه». إن الاعتقاد في ولاية الأئمة شرط

لازم للإيمان أي للانتماء إلى الدعوة، وهو اعتقاد مؤسّس على نصوص من القرآن أشهرها الآية 59 من سورة النساء والآية 65 من السورة نفسها. وليس هذا الاعتقاد مجرّد إقرار باللسان لأن الإيمان الأكمل في نظر النعمان لا يكون إلا إذا اجتمع فيه التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح. يضاف إلى ذلك أن الأتباع مدعوون إلى تعميق هذا الإيمان بواجب المودّة. فعلى المؤمن إذن أن يخلص الولاء للإمام فيزيد في مودته وحبه له. ولاتكون المودة إلا بأن «يحب له ما يحب لنفسه ويكره له ما يكره لها ولا يخالف ظاهره باطنه»[1].

ويتضح من خلال هاتين النصيحتين، أي اعتقاد الولاية وإخلاص المودّة، كيف أن الرابطة التي تصل المؤمنين بالإمام رابطة شعورية عميقة تشمل البعدين الذهني والعاطفي، ذلك أن الانتماء ليس في جوهره موقفًا فكريًا بل هو حالة شعورية، وآليّة عمله لا تكمن في الاختيار النظري بقدر ما تكمن في الميل النفسي، وبالتالي فالمنتمي لا تقوده سوى معتقداته أي مشاعره وأحاسيسه. والانتماء إذن حالة نفسية وشعورية أشبه ما تكون بالعشق حين يكون العاشق مفتونًا بالمعشوق مأخوذًا بحبّه ولا يجد لذلك تفسيرًا[2].

وإذا كانت العلاقة بين المنتمين والإمام تنبني على الإجلال والتوقير والتعظيم بموجب الاعتقاد في ولايته والتدين بها، فالعلاقة في ما بينهم تقوم على ما يسميه النعمان بالتباذل والتعاطف والتواصل والتوادّ. إلا أن النعمان يميّز بين نوعين من أنواع التعاطف، الأول تعاطف بين الناس يقوم على التصنع والرياء ولا يتجاوز حدود المنافع الدنيوية، والثاني التعاطف بين المؤمنين وهو تعاطف يراد به «وجه الله لا غيره» وبالتالي فهو يحث المؤمنين على النوع الثاني ليكونوا مخلصين في الفضائل ويرغبهم في ذلك مذكّرًا بما يلقاه المتحابّون في الله يوم القيامة من عظيم النعمة. ولا يعني هذا النوع من التعاطف والتحابّ غير أن تنحلّ الذوات المفردة في ذات جماعية تشعر بأن نقطة ارتكازها لا تقع فيها بل تقع خارجها أي في ذات الإمام[3].

---

(1) **الهمة**، ص: 41.

(2) فصّل غوستاف لوبون القول في طبيعة الاعتقاد النفسية في كتابه: **الآراء والمعتقدات**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة. تونس.

(3) Regis Debray, **critique de la raison politique**, Gallimard, Paris, 1987, pp: 205 - 225.

3 ـ 2 ـ 3 ـ نصيحة الدعاة

يرى المستشرق الألماني هاينز هالم في كتابه «الفاطميون وتقاليدهم في التعليم» أن الفصل الأخير من كتاب الهمة فصل فريد في تاريخ الآداب السلطانية في الإسلام. ومرجع فرادته حسب رأيه أنه «تضمن جميع مبادئ التراث الاسماعيلي»[1] وبالعودة إلى هذا الفصل نلاحظ كيف عمل النعمان على تبيان ما يجب أن يكون عليه الداعي من صفات ترشحه إلى أن يكون برهانًا صادقًا على تفوق الدعوة الإسماعيلية وفضلها على جميع المذاهب والأديان. ولتحقيق هذا الفضل يشترط النعمان في الداعي جملة من الآداب تشكّل في عمومها صفات المؤمن الحقيقي بالمعنيين الظاهر والباطن، أي بالمعنيين الديني والسياسي أو الأخلاقي والتنظيمي، وتتلخص هذه الشروط في ما يجب على الداعي أن يسلكه في إطار حياته الفردية والجماعية أو الخاصة والعامة. فمن جهة كونه واحدًا كسائر الناس يشترط في الداعي أن يكون مثالًا «للورع والصلاح والتقوى والعفاف والعمل لكل صالحة واجتناب كل مكروه»[2] والملاحظ من خلال هذه النصيحة أن خطاب النعمان يتجاوز حدوده التنظيمية والسياسية ليشمل البعد الأخلاقي ذلك أن «كل مؤمن يعمل الخير» ما هو في المحصّلة إلا داع إلى الأئمة» وهو ما يوحي بأن الداعي في خطاب النعمان لفظ عام يشمل المؤمنين جميعًا ويخص القائمين على الدعوة حينًا آخر. ونتبيّن من خلال هذه الازدواجية في عبارة الداعي أن النعمان يسعى إلى تبيان خلفيّة العمل السياسي وقاعدته الدينية والأخلاقية إذ لايمكن الحديث عن داع ما لم يسبقه حديث عن مؤمن صالح يعمل الخير. إن هذا الفضل الأخلاقي شرط لازم في كل من أراد الانتماء إلى الدعوة وحيازة مرتبة الداعي فيها.

أما من جهة كون هذا الداعي مسؤولًا في تنظيم الدعوة عن تربية المستجيبين وتعليمهم ليكونوا دعاة عاملين على نصرة دعوتهم، فلا بد له من أن يكون عالمًا بأحوال الناس عارفًا بمراتبهم وأقدارهم لأن ذلك هو «أفضل ما يحتاج إليه الدعاة في باب السياسات والرياضات»[3] وبفضل هذا العلم يتسنّى للداعي أن يميّز بين من

(1) هاينز هالم، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم**، ص: 100
(2) **الهمّة**، ص 136.
(3) نفسه، ص. 137.

يقدر على تحمّل أعباء الدعوة ومن لا يقوى على ذلك، وبفضله أيضًا يضمن للدعوة نجاحها وينأى بها بعيدًا عن الفشل السياسي. إضافة إلى ذلك ينصح النعمان الدعاة أن يعملوا في أول الأمر على استمالة من يسميهم بالأشراف، وهم علية الناس ومن لهم فضل على غيرهم، فبهم يقدر الداعي على بناء نواة عمل سياسي تجلب إليها من يحيط بها من سائر الناس. إن هذه النخبة الاجتماعية المتمثلة في الأشراف تعدّ في نظر النعمان منطلق كل عمل سياسي إذ بسببها يتيسّر للداعي العمل على انتداب المستجيبين وبفضلها يسهل على الناس الانتساب إلى الدعوة ما دام من طبع العامة السير في أعقاب خاصتهم. وإذا صارت للداعي تلك النواة وصار للنواة محيط وجب على الداعي أن يكون ذا هيبة «فلا يعوّدهم الجرأة عليه» كي لايهون أمره عندهم فكلما كان الداعي «أهيب عندهم كانوا أكثر انتفاعًا به» وليست الهيبة سطوة أو تجبّرًا إنما هي «حسن الصمت وخفض الجناح ولين الجانب وحسن العشرة وجميل المخالفة من غير تجبّر»[1] رغم ذلك ينصح النعمان الدعاة أن يسلكوا في من كان تحت إمرتهم من المستجيبين سبيل الشدة أحيانًا، ولكن عليه أن يعرف كيف يسلط عليهم عقابه فيعاقب من يستحق ذلك على قدر ما اقترف من الذنب، ولتنفيذ تلك العقوبة يجدر بالداعي أن يأمر أقرب الناس إلى المذنب فيعاقبه بدلًا منه كي لا يكون الداعي في نظر مستجيبيه مثالًا للغلظة والقسوة وكي يتجنب حقد الحاقدين وكيد الكائدين.

ولنا أن نستخلص من هذه النصائح التي يوجهها النعمان إلى الدعاة ما ينطوي عليه من منهج في التربية وطريقة في السياسة والرياضة وهو منهج يقوم على دعامتين إحداهما نظرية والأخرى عملية. أما النظرية فهي العلم بأحوال الناس وأقدارهم وما يعنيه ذلك من معرفة عميقة بالناس وتميز بعضهم من بعض، وأما العملية فهي التزام المراوحة بين اللين والشدة. فباللين يضمن الداعي هيبته بين محكوميه وبالشدة يضمن نفاذ أمره فيهم. ولئن كان خطاب النعمان موجهًا إلى الدعاة دون غيرهم إلا أنه بالإمكان أن نعتبر هذا الخطاب موجهًا إلى الأئمة بطريقة غير مباشرة وقد توخى النعمان ذلك لأنه لم يتسن له أن يخاطب الأئمة إذ منعه السياج العقائدي المحيط

(1) **الهمّة**، ص 138

بتنظيم الدعوة من ذلك ولا يجوز لمن اعتقد في الأئمة العصمة والعلم أن يسمح لنفسه بعد ذلك برفع النصائح إليهم.

لقد تبيّن ممّا سبق أنّ تفكير النعمان في الإمامة لم يكن تفكير المؤرخ ولا تفكير المتكلم أو الفقيه، وإنما كان تفكيره فيها مختلفًا. ويأتي اختلافه من تشابك الفقه والكلام والتاريخ والتأويل في خطاب واحد كلّ هدفه هو أن يبني في الأذهان فهمًا مخصوصًا للحياة والإنسان ومنزلته فيها. ومن هذا التشابك يعسر علينا أن نجد للنعمان موقعًا داخل خانات التفكير في الثقافة العربية الإسلامية، فلا هو بالفيلسوف ولا هو بالمتكلم ولا هو بالفقيه أو المؤرخ أو الأديب. وإذا تحتم علينا البحث عن صفة معرفية لهذا المفكر فلا سبيل إلى ذلك إلا بإضافة خانة جديدة يمكن أن نسميها بخانة المؤدلج (Idéologue) فهذا الصنف من المفكرين يعمل دومًا على تأويل الواقع بنصوصه وأحداثه بما يناسب عقائده وآراءه. والحقيقة أنه لا يكاد ينجو مصنف مهما كان حقل تصنيفه من أن يكون مؤدلجًا أي مفكرًا يؤوّل النص والتاريخ وفق ما استقر في تكوينه الاجتماعي والمعرفي من آراء وميول. إلاّ أن النعمان يبدو قد حاز أهم خاصية في المؤدلج وهي توظيف مختلف معارف عصره لتأويل الواقع بمختلف ظواهره وفق ما يناسب منظومة العقائد التي يؤمن بها. وذلك ما تبيّن لنا بوضوح في بحثنا عن حد الإمامة ومسائلها المختلفة.

يضاف إلى ذلك أن النعمان في تقديرنا وإن فكّر في الإمامة بمختلف المنظورات الممكنة كالكلام والفقه والتاريخ إلا أنه قد انفصل عنها جميعًا حين حوّل الموضوع من موضوع كلامي أو فقهي أو تاريخي إلى موضوع تنظيمي. فقد كشف لنا كتاب الهمة كيف أن صاحبه قد ظهر في صورة المنظر للعمل السياسيّ المنظّم. وليس التفكير في أصول الانتظام السياسيّ من عوائد المصنفين القدامى. وبهذا يجوز لنا أن نعتبر النعمان واحدًا من المفكرين القليلين الذين فتحوا هذا المجال ودشنوا التفكير فيه.

خاتمة الباب الثاني

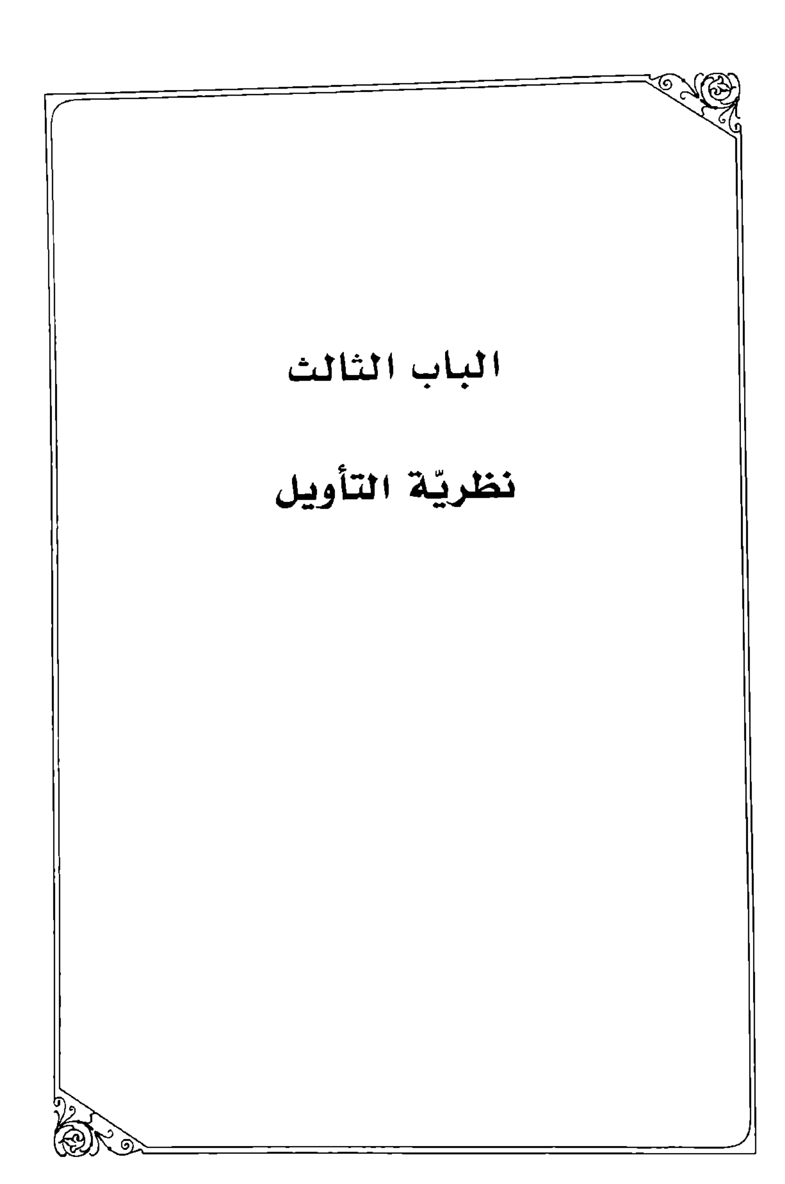
سعينا في هذا الباب بفصليه إلى تبيان وجهة نظر الإسماعيلية إلى مشكلة الإمامة وقد كان عملنا منذ البدء موجّهًا نحو الكشف عن خصوصية الرؤية الباطنية التي اجتهد النعمان في بلورتها لذلك لم نتعامل مع موضوع الإمامة في مؤلفات النعمان باعتباره موضوعًا كلاميًا أو فقهيًا أو تاريخيًا بل باعتباره موضوعًا تتنازعه كل هذه العلوم، وهو ما يضفي عليه طابعًا خاصًا يجعل صاحبه مفكرًا مختلفًا عن سائر من طرق الموضوع من قبله أو أثار بعض مسائله المتفرقة.

وقد أدى بنا البحث في هذا الموضوع من هذه الزاوية إلى اكتشاف أهم معاني الإمامة في المنظور الإسماعيلي الباطني. وكان لابد، لضرورات منهجية، أن نفتتح القول في نظرية الإمامة عند القاضي النعمان بفصل تمهيدي نبيّن فيه المقدمات التي سيبني عليها النعمان مقالته في الإمامة وهي القول في التوحيد والقول في النبوة. وقد تجلّى لنا من خلال ذينك القولين شيء من التباعد بين مذهب النعمان في التوحيد ومذهبه في النبوة، فإذا كان قوله في التوحيد يميل في الغالب نحو التوسط بين المعطلة والصفاتية فلا هو من نفاة الصفات ولا هو من المشبهة، وهو ما يجعله قريبًا إلى مذاهب السلف في التوحيد، فإن قوله في النبوة يخرج به تمامًا عن دائرة السلف، فقد تبين لنا كيف تناول النعمان ظاهرة النبوة تناولًا تاريخيًا يتشابك فيه الشأن المعرفي والشأن السياسي وبدا الأنبياء من هذه الزاوية متعلّمين يرتقون في مسالك المعرفة الدينية درجة بعد أخرى، ويتولّى تعليمهم وتربيتهم من كان يشرف عليهم في نظام الإمامة حتى إذا بلغوا حدًا من حدود المعرفة اصطفاهم الله ليكونوا رسلًا وأصحاب شرائع. وقد ترتب عن هذا القول اعتبار الإمامة مؤسسة دينية شاملة منها يتخرج الأنبياء والرسل كما يتخرج الأئمة والحجج والأوصياء.

وفي الفصل الثاني، كان كل جهدنا منصبًا على استخلاص مقالة النعمان في الإمامة انطلاقًا من ثلاثة مداخل وهي المصطلح والسياق والمسائل. وقد تبين لنا من خلال المصطلح أن النعمان قد سعى إلى بلورة نظرية إسماعيلية في السلطة السياسية تكون السلطة بموجبها مبنية على علاقات الولاء بكل معانيه الاجتماعية والروحية وهو يضمن حدًا أدنى من التماسك ويحول دون الانقسام، أي انفصال الحاكم عن

المحكوم أو القائد عن الأتباع. أما السياقات التي فكّر النعمان من خلالها في الإمامة، فهي بتعددها تبيّن حرص هذا المفكر على تجاوز حدود التفكير السابق. فالإمامة عنده ليست مسألة فقهية ولا هي مسألة كلامية أو تاريخية، لأنها موضوع التماسّ بين الفقه والكلام والتاريخ وهذا ما يوجب البحث في معالجتها عن أدوات تحليل مختلفة وجدها النعمان في التأويل. إن الإمامة من هذه الزاوية تفيض عن كونها مجرد سلطة سياسية، لأنها حد من حدود المعرفة، أو هي مؤسسة لإنتاج الحقائق الدينية وتوزيعها، وهي بذلك منفصلة عن المجتمع تحتكر الحقيقة إنتاجًا وتوزيعًا. ولنا أن نسجل في هذا المستوى ذلك التردد بين التنظير للاتصال من جهة والتنظير للانفصال من جهة أخرى. إن الإمامة هي في الوقت نفسه بيت علم وبيت حكم. أما من جهة كونها بيت علم فهذا يوجب لها الانفصال عن سائر البيوتات ولكنه انفصال يبقي على مودّة بين المعلم والمتعلّم، وأما من جهة كونها بيت حكم فهذا يوجب عليها الامتداد والتواصل عبر علاقات الولاء والنصرة والمودة. وليس بين بيت العلم وبيت الحكم من تناقض فهما بيت واحد، الأمر الذي يقود إلى اعتبار النعمان، وبالتالي الدعوة الباطنية، مفكرًا يؤسس لمشروع اجتماعي وسياسي تكون فيه السلطة للعلماء، وتكون فيه المسافة الفاصلة بين الدولة والمجتمع مسافة رمزية لا أثر فيها للغلبة والقهر. وذلك هو الضامن الوحيد الذي يمنع الدولة من الانفصال عن المجتمع.

وأما المسائل التي أثارها النعمان في مختلف تلك السياقات فقد تبيّن من خلالها تفكير النعمان في أعراض الموضوع وجزئياته. وقد تسنى لنا من خلال تحليلها أن نقف على أهم وظائف الإمامة وشروط القائمين بها ودواعي ظهورها وموجبات قيامها. وهو في كل ذلك لا يختلف كثيرًا عما ذهب إليه غيره من مفكري الإسلام السابقين. ولكن تبقى ميزته في ما أثاره من مسائل تنظيمية. فقد نقل النعمان بهذه المسائل تراث الآداب السلطانية من فن لتدريب الحاكم على تدبير شؤون دولته إلى فن لتدريب المحكومين على الانقياد لحكامهم. وقد تبيّن لنا من خلال تحليلنا لتلك المسائل أن النعمان لم يكن يفكّر في فن الحكم وأساليبه بل كان يفكر في فن الانضباط لأنه بحكم وظيفته (داعي الدعاة) كان ينظّر لبناء حزب الثورة (= الدعوة) لا لبناء الدولة وتسيير دواليبها، كما أن نظريته في الإمام والإمامة تمنعه من أن يكون مفكّرًا يرشد الحاكم ويعلّمه فنون الحكم. وإذا امتنع عليه بسبب الاعتقاد في عصمة الإمام وعلمه أن يكون مفكّرًا يوجّه السلطان ويعلّمه أصول التدبير، فلم يبق له غير أن يكون مفكّرًا يعلّم المحكومين فنون الخضوع والانقياد. تعليم لن يقود الحكّام إلى غير الاستبداد ولن يقود المحكومين إلى غير الرضوخ والطاعة.



الباب الثالث

نظريّة التأويل

مدخل

يعدّ التأويل أهمّ موضوع يميّز المصنّفات الإسماعيلية عمومًا ومصنّفات القاضي النعمان خصوصًا. كما يعدّ أهمّ مباحث الدراسات الإسماعيلية سواء في ذلك القديم منها أو الحديث، إذ لا يكاد يعدم الباحث في تلك الدراسات إشارة إلى تأويلات الباطنيّة سواء كانت تعريفًا بأصول ذلك التأويل أو نقدًا لمناهجه ومقاصده. كما أنّ المطّلع على ما تركه القاضي النعمان من مصنّفات يشدّه إليها حرص صاحبها على معالجة التأويل سواء من حيث هو ضرورة معرفيّة لابدّ منها لمعرفة أسرار الدّين، أو من حيث هو مجموعة من المسائل النظرية أو العملية الواجب حلّها والعمل على بسطها للمتعلّمين.

وحين نعود إلى مصنّفات النعمان المعروفة بكتب الحقائق حسب تصنيف المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف (W.Ivanov)، ندرك العناية التي أولاها القاضي النعمان للتأويل تنظيرًا وتطبيقًا، فقد عالج هذا المفكّر التأويل من زاويتين اثنتين، تتعلّق أولاهما بالجانب النظري، بينما تتعلّق الثانية بالجانب العمليّ. وليس يعني ذلك أن نجد في مصنّفات النعمان نصوصًا تنظيرية خالصة وأخرى تطبيقيّة لا أثر للتنظير فيها، ذلك أنّ التنظير والتطبيق قد تشابكا وتلازما في مختلف تلك الأعمال التي باتت تعرف بكتب الحقائق وهي «حدود المعرفة» و«أساس التأويل» و«تأويل الدعائم» و«تأويل الشريعة» وإذا كان المحقّقون المهتمّون بالتراث الإسماعيليّ قد نشروا للنعمان أهمّ كتابين في التأويل وهما «أساس التأويل» و«تأويل الدعائم»، فإنّ «تأويل الشريعة» مازال مخطوطًا محفوظًا بمعهد الدراسات الإسماعيليّة بلندن. أمّا «حدود المعرفة» فهو من المصنّفات المفقودة التي لم يعثر عليها بعد. رغم ذلك يمكن للباحث أن يسترشد بما ورد في مفتتح «أساس التأويل» من فقرات فيها تذكير بأهمّ ما تضمّنه «حدود المعرفة» المفقود، فقد ذكر النعمان أنّه سيورد تلخيصًا لما جاء في ذلك الكتاب على سبيل التذكير، وذلك هو قوله: «كنّا بسطنا في كتاب حدود المعرفة الذي قدّمنا ذكره كلامًا طويلًا في إثبات علم التأويل والباطن، والردّ على من أنكره من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمّة وأشبعنا القول في ذلك، وإن كنّا اختصرناه، ولا

ينبغي لنا أن نخلي صدر هذا الكتاب من طرف منه ليكون حجّة لنا بين أيدي من يتلوه.»[1] وأمّا مخطوط «تأويل الشريعة» فقد تسنّى لنا الاطلاع عليه بمكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، وتبيّن لنا أنّه لا يختلف كبير اختلاف عمّا جاء في «تأويل الدعائم»، فكلاهما متعلّق بتأويل أحكام الشريعة وما أوجبته على المؤمنين من أعمال. وإذا كان «تأويل الدعائم» بيانًا للأسرار الكامنة خلف ما جاء في «دعائم الإسلام» من أحاديث وأخبار مرويّة عن النبيّ وآل بيته، فإنّ «تأويل الشريعة» ينأى بصاحبه عن هذه الخطّة، إذ لم يلتزم النعمان بما أورده في كتاب الدعائم من أحاديث وأخبار ولم يكتف بها لتأويل الشريعة. لذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة تمهيد لكتاب «تأويل الدعائم» إذا ثبت أنّه سابق عليه في التأليف. أمّا إذا كان لاحقًا فلا بدّ أن يكون اختصارًا له، وتلك هي عادة النعمان في التأليف والتصنيف إذ عادة ما يعمد إلى أحد كتبه فيختصره إن كان مطوّلًا ويفصّل القول فيه إن كان وجيزًا. والأرجح في تقديرنا أن يكون «تأويل الدعائم» توسعة لما ورد مجملًا مختصرًا في «تأويل الشريعة» لولا أنّ النعمان توفّي قبل الفراغ من ذلك فتوقّف «تأويل الدعائم» عند الكتاب الخامس من كتب «دعائم الإسلام» وهو كتاب الزكاة.

بناءً على ذلك سيكون عملنا في هذا الباب موقوفًا على ما ورد في «أساس التأويل» و«تأويل الدعائم»، وهما في نظرنا كافيان للتعرّف على أهمّ ما يميّز التأويل عند الإسماعيليّة تنظيرًا وتطبيقًا. نقول ذلك لأنّ «أساس التأويل» بما تضمّنه من تلخيص لما ورد في «حدود المعرفة» وشروع في تأويل الدعامة الأولى من دعائم الإسلام السبع وهي الولاية، يعدّ في نظرنا جمعًا بين التنظير والتطبيق أو بين حدّ الرمز والإشارة وحدّ التربية حسب اصطلاح النعمان. وإذا كان النعمان قد اعتبر هذا الكتاب الحلقة الأولى من حلقات علم الباطن، فهو في تقديرنا ينفتح على الحلقة الثانية من حلقات هذا العلم لما فيه من خروج على حدّ الرمز والإشارة الذي يمثّله كتاب «حدود المعرفة» نحو حدّ التربية الذي يمثّله كتاب «تأويل الدعائم». لقد ميّز النعمان في مشروعه المعرفيّ بين أربع درجات أو حدود وهي حدّ الظاهر وحدّ الرمز والإشارة وحدّ التربية وحدّ البلوغ. أمّا حدّ الظاهر ففيه يتمّ إصلاح الشريعة، بما هي جملة الأوامر والنواهي، على أساس التمييز بين ظاهر أهل الباطل المبنيّ على الرأي والاجتهاد والقياس من جهة وظاهر أهل الحقّ المبنيّ على ما ثبت من أقوال الأئمّة

(1) أساس التأويل، ص 351

من آل البيت من جهة أخرى، ويعتبر كتاب «دعائم الإسلام» تلبية لمقتضيات هذا الحدّ. وأمّا حدّ الرمز والإشارة ففيه يتعلّم المستجيبون أصول التأويل ومبادئه ويطّلعون على القدر الأدنى من أسرار الدين ويعتبر كتاب «حدود المعرفة» وبعض ما جاء في «أساس التأويل» استجابة لما يقتضيه هذا الحدّ. ثمّ يأتي الحدّ الثالث وهو حدّ التربية وفيه يكتشف المستجيبون أسرار ما أمرتهم به الشريعة أو نهتهم عنه، ويمثّل كلّ من «أساس التأويل» و«تأويل الدعائم» و«تأويل الشريعة» جملة البرنامج المقرّر في هذه المرحلة من مراحل التعليم الإسماعيليّ. أمّا الحدّ الرابع فهو حدّ البلوغ وفيه يصبح المتعلّم «بمنزلة من بلغ النكاح وأنس رشده واستحقّ قبض ماله والتصرّف فيه»[1] فلا يحتاج حينئذ إلى الدعاة يعلّمونه لأنّه سيرتقي إلى درجة الداعي وسيكون عمدة في تعليم المستجيبين. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن يستغني عمّن يعلّمه لأنّه سيكون على اتصال دائم بالإمام أو من ينوب عنه يستفيد منه المعرفة ويفيد بها غيره ممّن هم دونه مرتبة حسب ما يقتضيه سلّم المعرفة.إنّ هذه الحدود الأربعة تعكس في تقديرنا أبرز ملمح من ملامح نظرية التأويل عند القاضي النعمان، لذلك ستكون منطلقًا لنا وأساسًا نبني عليه فهمنا لتلك النظرية من مختلف جوانبها.

وإذا كان التأويل في اصطلاح الباطنية وسائر المسلمين علمًا، فإنّ لكلّ علم موضوعًا يختصّ به دون سائر العلوم المجاورة له، ومنهجًا يميّزه عنها، وجهاز مفاهيم يستقلّ به عن سائر ما حوله من العلوم والمعارف. لذلك سيكون عملنا في هذا الباب سعيًا لبيان موضوع التأويل ومنهجه وجهاز مفاهيمه من خلال مجهودات النعمان التنظيرية والتطبيقية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنعمل على استخلاص نتائج هذا التأويل وأبعاده وآثاره المعرفيّة والعقائديّة لنستكشف من ذلك كلّه نظرة النعمان إلى الظاهرة الدينيّة وكيفيّة تعامله مع الدين نصوصًا وطقوسًا. وعلى هذا الأساس سيكون هذا الباب مشتملًا على ثلاثة فصول، الأوّل في آليّات التأويل الباطنيّ وفيه نعالج منهجيّة القاضي النعمان في تأويل الخطاب الدينيّ والأدوات التي وظّفها في الكشف عن خفايا ذلك الخطاب ورموزه وأسراره، أمّا الفصل الثاني فسنخصّصه لتأويل الخطاب بنوعيه القصصيّ وغير القصصيّ، والفصل الثالث بحث في تأويل الطقوس كالطهارة والصلاة والزكاة.

---

(1) **تاويل الدعائم**، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف، مصر، دت، الجزء الأوّل، ص: 49

الفصل الأوّل

آلات التأويل

تمهيد

نتولّى في هذا الفصل النظر في التأويل عند القاضي النعمان باعتباره أبرز مقالات الباطنية، فقد سمّي الإسماعيليّة باطنيّة لقولهم بواجب التأويل وإيمانهم بأنّ لكلّ ظاهر من الدين باطنًا لا يعلمه إلاّ من استحفظوا على الشريعة وأسرارها وهم الأئمّة من آل البيت. وسوف يكون عملنا معالجة لنظريّة التأويل الباطني كما تجلّت في مصنّفات النعمان من حيث المفاهيم والأدوات والمنهج. وقبل الدخول في تفاصيل هذه المسائل لا بدّ من الإشارة إلى أنّ للتأويل نعوتًا كثيرة تميّز بين مختلف طرائقه، إذ نجد في المصادر القديمة عبارات من قبيل «تأويلات المتكلّمين» و«تأويلات الصوفيّة» و«تأويلات الفلاسفة» و«تأويلات الباطنيّة»، وهي عبارات، قد ترد في صيغ الجمع، أو في صيغ المفرد. وللمفكّرين القدامى والباحثين المعاصرين أقوال كثيرة للتمييز بين مختلف هذه الطرائق وبيان الحدود الفاصلة بين التأويل والتفسير[1] وما يهمّنا نحن من كلّ ذلك هو الوعي باختلاف التأويل حسب اختلاف الميادين المعرفيّة التي ينشأ فيها كلّ تأويل، فمن المعلوم أنّ الكلام والتصوّف والفلسفة علوم متمايزة في المناهج والمواضيع والرؤى. ولكن، ما هو موقع التأويل الباطنيّ ضمن ذلك التصنيف القائم على أساس التمييز بين الحقول المعرفيّة؟ أليست هذه العبارة مختلفة، من حيث الجنس، عن قولهم «تأويل الفلاسفة» و«تأويل الصوفيّة» و«تأويل المتكلّمين»؟ أوَلا يعني ذلك أنّ عبارة التأويل الباطنيّ تستدعي

(1) عولجت هذه المسائل مفصّلة في: التهامي نقرة، **الاتجاهات السنّيّة والمعتزليّة في تاويل القرآن**، دار القلم، تونس، 1982، ص: 9 .19.

منطقيًّا عبارات من قبيل التأويل الأشعريّ والتأويل المعتزليّ وما شابه ذلك من أسماء الفرق الكبرى في الإسلام؟

قد تكون هذه العبارة غير المنسجمة مع العبارات التي جاورتها بوّابة مفتوحة على سيل من المسائل المنهجيّة، ولكنّ العودة إلى ما قاله أبو حامد الغزالي، في معرض حديثه عن سيرته العلميّة، تسهّل علينا فهم سر ذلك التجاور الغامض بين تلك العبارات. فقد ذكر أنّ طرائق المعرفة في الثقافة الإسلاميّة تنحصر عنده في أربع وهي: طريقة أهل الرأي يمثلها المتكلّمون، وطريقة أصحاب التعليم يمثّلها الباطنية، وطريقة أهل المكاشفة والمشاهدة يمثّلها المتصوّفة، وطريقة أهل المنطق يمثّلها الفلاسفة[1] ولنا، من هذا الذي ذكره الغزالي، أن نعتبر الباطنيّة لا مجرّد فرقة من فرق الإسلام بل طريقة في تحصيل المعرفة ومنهجًا لحيازة الحقيقة. وتتّسم هذه الطريقة الباطنيّة بما سمّاه الغزالي بمنهج التعليم خلافًا لمناهج الرأي والبرهان والمشاهدة. حينئذ تصبح عبارة التأويل الباطني مفهومة لأنّ هذا السياق، الذي أوضحه الغزالي، يبيّن مكمن الخلاف بين طريقة الباطنيّة في التأويل وطرائق غيرهم من المتكلّمين والفلاسفة والمتصوّفة، ذلك أنّ تأويل الباطنيّة يقوم على منهج التعليم لا على الرأي أو البرهان أو المشاهدة. إلاّ أنّ هذه الإضاءة التي أفدناها من الغزالي لا تمنحنا سوى قدر ضئيل من الوعي بخصوصيّة طريقة الباطنية في التأويل، فالقول إنّهم أصحاب التعليم، لا أصحاب رأي أو برهان أو مشاهدة، لا يغني عن ضرورة البحث في تفاصيل هذه الطريقة لاستجلاء ما يميّزها من حيث الجهاز المفاهيميّ والأدوات والمنهج، ونظلّ في حاجة إلى معرفة المقصود من المنهج التعليميّ لندرك الحدود الفاصلة بين طريقة الباطنيّة في التأويل وطرائق غيرهم ممّن ذكرهم الغزالي.

1 - جهاز المفاهيم

يمثّل الجهاز المفاهيمي علامة مميّزة للخطاب علميًّا كان أو لاهوتيًّا أو فلسفيًّا، فبفضل ذلك الجهاز يكتسب الخطاب خصوصيّته ويستقلّ عن الخطابات الأخرى المجاورة له سواء داخل الحقل المعرفيّ الواحد أو ضمن الابستيميّة التي نشأت فيها تلك الخطابات، وعلى هذا الأساس استطاع علماء تاريخ الأفكار وأركيولوجيا المعرفة رسم الحدود الفاصلة بين العلوم والفلسفات وإن كانت تنتمي كلّها إلى زمن

(1) راجع أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، رسائل الغزالي، ص: 540.

معرفيّ واحد أو تنشغل بالإشكاليّات نفسها[1]، لهذا رأينا أن نقدّم الحديث في الجهاز المفاهيميّ عن الحديث في المنهج والأدوات. يضاف إلى ذلك أنّ القاضي النعمان وسائر أعلام الباطنيّة كانوا على وعي عميق بأنّهم يتكلّمون بلغة خاصّة لا يفقه كنهها غيرهم وهذا ما دعاهم في أغلب الأحيان إلى التنصيص على مدلولات بعض العبارات والمفردات التي وضعوا لها معاني مخصوصة غير معانيها المتداولة بين الناس[2] ولن يكون عملنا في هذه الفقرة استقصاء لكلّ مكونات ذلك الجهاز المفاهيميّ، إذ سنقتصر على بعض المفاهيم التي نراها بمثابة المفاتيح الضروريّة لفهم خطاب النعمان مثل التنزيل والتأويل والظاهر والباطن والمثل والممثول، وهي كما نرى مفاهيم أزواج يستدعي كلّ زوج منها زوجه.

1 ـ التنزيل والتأويل

لهاتين المفردتين في الخطاب الإسماعيليّ قيمة جوهريّة، ذلك أنّ التنزيل والتأويل طبقتان من المعاني متمايزتان خلاف ما يفهم منهما في العادة. فإذا كان من الشائع أنّ التنزيل هو ما تلقّاه النبيّ من الوحي لفظًا ومعنى، وأنّ التأويل هو صرف ألفاظ ذلك الوحي عن ظاهر معانيها، فلهاتين المفردتين عند النعمان دلالة أخرى، إذ يعني التنزيل ما استقرّ في قلب النبيّ من علم بعد اتّصاله بالحدود العلويّة، وهو مكلّف بعد ذلك بتبليغه والنطق به. ولهذه العلّة يسمّى النبيّ ناطقًا، وبالتالي فالنبيّ لا يأخذ من الله سوى ذلك العلم. أمّا الألفاظ التي يصاغ فيها هذا العلم فهي من تأليف النبيّ الناطق، لأنّ الكلام، في تقدير النعمان، لا يكون إلاّ صوتًا يصدر عن جرم أو جوف فتقطّعه اللهوات والألسن والشفاه، وجميع ذلك لا تجوز نسبته إلى الله[3] وأمّا التأويل فهو ذلك العلم الباطن المودع في الأساس ولا ينطق به إلاّ لمن هو أهل له وعلى قدر ما يحتمل. وبهذا، فالتنزيل والتأويل صنفان من العلوم والمعاني

(1) نجد تفصيلًا لهذه المسائل الابستيمولوجيّة في: Michel Foucault, L'Archéologie du savoir; Gallimard, Paris, 1972

(2) انظر على سبيل المثال: أبو يعقوب السجستاني، **تحفة المستجيبين**، ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1982ص ص 10. 20.

(3) يقول النعمان: «إنّ القول والكلام المضاف إلى الله إنّما قصد به ما يقع بأفهام السامعين» **اساس التاويل**، ص: 53.

المستفادة من الحدود العلويّة، أحدهما يختصّ به النبيّ الناطق ويختصّ الأساس الصامت بالآخر. إلاّ أن الألفاظ التي تصاغ فيها تلك المعاني منسوبة إلى من كلّف بتعليم المستجيبين وبيان ما يجب لهم من العلم حسب درجاتهم.

ولنا أن نستخلص من ذلك نتيجتين، الأولى تخصّ الخلفيّة النظريّة التي يصدر عنها النعمان، وتخصّ الثانية ما حقّقته تلك الخلفيّة النظريّة. فمن الواضح من تعريف التنزيل، وهو ما يقع في الأوهام من المعاني دون الألفاظ، أنّ النعمان يرفض أن يكون الله متكلّمًا لأنّ القول بذلك يفضي إلى التشبيه. وهذا يناقض أهمّ مقالات الإسماعيليّة وهي القول بالتجريد. يضاف إلى ذلك أنّ حصر التنزيل في ما يتلقّاه النبيّ من معان عبر جملة الوسائط المعروفة إنّما هو نتيجة مترتّبة عن القول بنظريّة الحدود، وهي المنطلق نفسه الذي قاد بعد ذلك إلى القول بأنّ النبيّ الناطق ملزم بإيداع العلم الباطن في أساسه الصامت، وذلك هو علم التأويل. وبالتوازي مع ذلك أفضت الخلفيّة النظريّة التي يستند إليها النعمان إلى جملة من النتائج المعرفيّة أبرزها أنّ التعامل مع التأويل والتنزيل باعتبارهما علمين، أي صنفين من المعاني الواقعة في الأوهام، قد أدّى إلى الخروج عن أهمّ إشكاليّة شغلت العقل العربيّ القديم وهي إشكاليّة اللفظ والمعنى. ولئن كان النقاش بين مختلف المدارس منحصرًا في سبل التوصّل إلى المراد من ألفاظ الشرع، وما ترتّب عن ذلك من خلاف حول درجات اللّفظ كالحقيقة والمجاز والمنقول عرفًا أو شرعًا، ودرجات المعنى كالمحكم والظاهر والمبيّن والمفسّر والمؤوّل والمتشابه[1]، فقد انصرف التفكير الإسماعيليّ بالعقل العربيّ عن تلك المسائل الأصوليّة لينظر في الحقيقة الدينيّة المراد إنتاجها لا من زاوية العلاقة بين اللّفظ والمعنى بل من زاوية العلاقة بين الظاهر والباطن، ذلك أنّ النظر إلى خطاب النبيّ من الزاوية الأولى يعني أن نفكّر في الحقيقة الدينيّة باعتبارها محمولًا من محمولات اللغة، وهو ما يعني ضمنيًّا أنّ تلك اللغة متعالية غير محايثة، أمّا النظر إلى الخطاب نفسه من الزاوية الثانية فيعني أن نفكّر في تلك الحقيقة باعتبارها ظاهرة من ظواهر الوجود. وعليه، يكون النعمان قد أحدث نقلة في مسار المعرفة العربيّة الإسلاميّة حين خرج بالعقل من النظر في اللغة وبها، إلى النظر في الوجود. وليست اللغة حينئذ إلاّ ظاهرة من ظواهر الوجود وشكلًا من أشكال

---

(1) عالجنا جملة هذه المسائل في دراستنا قوانين التأويل وحدوده بين الفكر الأصوليّ والفكر الفلسفيّ، حوليّات المعهد العالي للّغات، تونس، العدد8، سنة 2005.

البيان عن المعاني التي تقيم في الوجود بمختلف مراتبه. نقول ذلك لأنّ أغلب من اعتنى بقوانين تأويل القرآن من المعتزلة أو غيرهم من الأصوليّين إنّما كان يصدر عن نظريّة في اللّغة ويفكّر في الحقيقة الدينيّة بأدوات تلك اللّغة، وبالتالي فالمعاني عندهم لم تكن منفصلة عن الألفاظ، وما تلك الألفاظ سوى وسائل بها يعبر المعنى من الأذهان إلى الأسماع، ويعني ذلك في النهاية أنّ المعنى ليس إلاّ منتجًا من منتجات العقل، وعلى السامع أن يجتهد في فهم مراد المتكلّم بفحص خطابه وفق ما لديه من عوائد التلقّي. أمّا إذا كان المعنى مقيمًا في مختلف ظواهر الوجود فعلى من أراد التقاطه أن يتعلّم كيف ينفذ إليه وأن يعرف السبل المؤدّية إليه، وبهذا فليس المعنى منتجًا من منتجات العقل بل هو اكتشاف من اكتشافاته. والمعنى الدينيّ تحديدًا هو المقصود من وراء كلّ تلك المناقشات التي دارت بين أقطاب المدارس الإسلاميّة، فقد اختلف المتكلّمون حول طبيعة ذلك المعنى وسبل إدراكه ولكنّهم أجمعوا على اعتباره كامنًا في ألفاظ الشارع وليس لنا بعد توقّف الوحي واختتام النبوّة غير تدبّر تلك الألفاظ وتفهّم حقيقة المراد منها. وشذّ عن ذلك المتصوّفة والإسماعيليّة حين ذهبوا إلى القول بأنّ المؤمن له أن يتّصل بالحقائق الإلهيّة سواء عبر الأئمّة أو عبر الترقّي في مدارج العرفان كما هو معلوم لدى المتصوّفة.

1 ـ 2 ـ الظاهر والباطن

يعتبر هذا الزوج المفاهيميّ من أكثر الأزواج دورانًا في المصنّفات الإسماعيليّة عمومًا، وليس ذلك بمستغرب إذا علمنا أنّ اسم الباطنيّة إنّما جاءهم من قولهم بأنّ لكلّ ظاهر باطنًا. إلاّ أنّ التعامل مع هذين المفهومين ظلّ في أغلب الأحيان بعيدًا عن حقيقة ما يقصده الباطنيّة، فقد ذهب الباحث المغربيّ محمّد عابد الجابري، إلى القول إنّ العرفان الإسلاميّ قد تبنّى الموروث العرفانيّ المنحدر من الفلسفة الدينيّة الهرمسيّة...وعمل على قراءة النصوص الدينيّة البيانيّة الإسلاميّة على ضوئها، بمعنى أنّه اجتهد «في جعل ظاهر هذه النصوص يتضمّن الموروث العرفانيّ... بوصفه الحقيقة المقصودة...» كما عمل ذلك العرفان من جهة أخرى «على توظيف الباطن على الصعيدين العقديّ المذهبيّ، والسياسيّ التنظيميّ وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيميّة وبين البنية الميتافيزيقيّة العامّة التي نسجت عليها العرفانيّات القديمة... رؤيتها الكونيّة»[1]

(1) **بنية العقل العربيّ**، ص: 279.

في هذا القول ما يشير من جهة إلى أنّ الظاهر عند عامّة الشيعة والمتصوّفة هو جملة المعاني المفهومة من القرآن والحديث دون تأويل وأنّ الباطن هو ذلك الموروث العرفانيّ المنحدر من الفلسفة الدينيّة الهرمسيّة خصوصًا، وهو ما يعني في اعتقاد الجابري أنّ التأويلين الشيعيّ والصوفيّ على السواء لم يكونا غير مطابقة بين النصّ الدينيّ الإسلاميّ ومضامين الفلسفة الهرمسيّة، وليس بخاف على أحد ما في هذا القول من تعميم ظاهر لا يمكن الاستناد إليه. ويشير من جهة أخرى إلى أنّ القول بالظاهر والباطن قد أدّى إلى المماثلة بين الهيكل التنظيميّ من جهة والبنية الميتافيزيقيّة التي تأسّست عليها الرؤية العرفانيّة للكون من جهة أخرى، وهو ما يعني أنّ المماثلة، كما يريد الجابري فهمها، هي القول بأنّ لكلّ ظاهر باطنًا. والحقيقة خلاف ذلك تمامًا، لأنّ القول بالمماثلة منفصل عن القول بالظاهر والباطن عند الإسماعيليّة على الأقلّ، فالظاهر والباطن مفهومان يُعتمد عليهما لفهم الظواهر المحسوسة. أمّا ما يسمّيه الجابري مماثلة، وهو القول بالأمثال والممثولات، فيُعتمد عليه لفهم الخطاب الدينيّ المبنيّ على الرمز والإشارة والتمثيل. وبعبارة أخرى، يتعلّق مبدأ الظاهر والباطن بتأويل الظواهر الكونيّة بينما يتعلّق مبدأ المثل والممثول بتأويل الخطاب الدينيّ.

الظاهر والباطن إذن آليّة تتحكّم في نظام إدراكنا للمحسوسات إذ «لا بدّ لكلّ محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواسّ عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنّه فيه، وظاهره يشتمل عليه، وهو زوجه وقرينه»[1] وبهذا، يكون الظاهر هو جميع ما يدرك بالحسّ، ومن بين ذلك ما يُسمع من الأصوات المؤلّفة وهو الكلام، ويدخل تحت هذا الجنس ما أُثر عن النبيّ من القرآن والحديث. أمّا الباطن فهو ما حواه ذلك المحسوس وأحاط به الفهم. إنّ هذه المقارنة التي يجريها النعمان بين الظاهر والباطن للتمييز بينهما تكشف عن دلالة الظاهر في المصطلح الإسماعيلي، فهو درجة من درجات المعنى تدرك بالحواسّ، ولمّا كانت الأصوات المؤلّفة محسوسًا فلا بدّ من أن يكون لها ظاهر وباطن. أمّا ظاهرها فهو ما تقع عليه الحواسّ وهو الكلام، والكلام في منظور اللّغويّين القدامى أقسام عديدة منها ما يدخل تحت الخبر كالتسمية والوصف والنعت والعبارة والحديث والقصص، ومنها ما

(1) **أساس التأويل**، ص: 28.

ليس من الخبر مثل الاستخبار والأمر والنهي والإقرار والشكر والمدح والهجو والدعاء والقسم، ويوصف هذا الكلام من جهة بالإطناب والإيجاز والحذف والاختصار، ويوصف من جهة أخرى بالصواب والمستقيم، والصدق والكذب والمحال، والتناقض والهذر والخطإ[1] وبالتالي، فما يقع عليه الحسّ عند سماع الكلام هو أن ندرك أنّ ذلك الكلام خبر أو أمر أو استخبار، وأن نعتقد أنّه صواب أو محال، وأن نصفه بالإسهاب أو الإطناب أو الإيجاز... وكلّ ذلك يدخل في باب المعنى الظاهر، ومن هذا المنطلق تحديدًا يسمّي النعمان المفسّرين والفقهاء والمتكلّمين، الذين انشغلوا ببيان ما في القرآن والحديث من أخبار وأوامر ونواه ونحو ذلك ممّا سبق ذكره، بأهل الظاهر لأنّهم في نظره وقفوا عند ما يقع عليه الحسّ ولم ينفذوا إلى ما يحويه ذلك الظاهر من باطن.

إنّ الكلام، منظورًا إليه من هذه الزاوية، ظاهرة محسوسة، لها ظاهر هو ما تقع عليه الحواسّ، ولها باطن يحيط به العلم. وعليه، فالعلم المحيط بذلك الباطن أمر يختلف عن الحسّ الذي يقع عليه الظاهر. فما هي حقيقة هذا العلم؟ أهو مادّة من موادّ الإدراك؟ أم هو آلة من آلاته؟

ينطوي حديث النعمان، حين يقارن بين الظاهر والباطن، على إشارة إلى صنفين من آلات الإدراك، فإذا كان ظاهر المحسوس يدرك بالحسّ، فباطنه يحيط به العلم. حينئذ يكون العلم آلة إدراك بها يفهم المرء ما لم تقع عليه الحواسّ، ولهذه الآلة اسم آخر وهو الفهم، فحين ينفي النعمان أن يكون الكلام المنسوب إلى الله أصواتًا مقطّعة، يبرّر ذلك بأنّ المقصود من عبارة «كلام الله» ما يقع بأوهام السامعين. الفهم والعلم إذن مفردتان مترادفتان تعبّران عن آلة إدراك غير حسّيّة وهي المعروفة عند بعض المتكلّمين والكثير من الفلاسفة القدامى بالقوّة الناطقة أو العاقلة. وبالتالي، فالباطن يدرك بالعقل أمّا الظاهر فيدرك بالحسّ. وإذا كان الحسّ يدرك ظاهر الكلام، وهو الأمر والنهي والخبر والاستخبار وجملة ما يدخل في هذا الباب ممّا كنّا أوضحناه، فالعقل يدرك ما تتضمّنه تلك المعاني الظاهرة من معان أخرى خافية عن الحسّ وهي المقصودة أصلًا. لذلك يمكن أن نقول إنّ المحسوسات، ومن

---

(1) راجع: أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، الباب الثاني، ص ص: 20 ـ 58. ولنا أن نعتمد على هذا المصدر في دراسة لاحقة لإعادة النظر في الكثير من المفاهيم النحويّة والبلاغيّة وطرق استعمالها في تدريس علوم النحو والبلاغة.

بينها الكلام، دلائل تشير إلى معان بعضها قريب المأخذ يدرك بالحسّ، وبعضها الآخر بعيد المنال يدرك بالعقل. وإذا كانت المعاني الظاهرة قريبة المأخذ فهذا لا يعني أنّ جميع الناس متساوون في معرفتها، فمن فسد حسّه اللغويّ مثلًا ولم يعرف طريقة العرب في بناء كلامها ووجوه تصريفه، لم يحسن الوقوع على مرادها منه، ولهذا السبب بالذات يميّز النعمان بين ظاهر أهل الحقّ وظاهر أهل الباطل. أمّا المعاني الباطنة البعيدة المنال فمن الطبيعيّ أن يتفاوت الناس في إدراكها، لأنّهم درجات في العقل والفهم والعلم، ولا سبيل لإدراكها ومعرفتها حقّ المعرفة دون ظنّ سوى التعليم، وهو الأخذ عمّن هم المرجع في ذلك وهم الأئمّة الذين أُستُحفظوا على العلم الباطن.

إنّ الظاهر والباطن، بذينك المفهومين، صنفان من المعاني أو الحقائق بعضها يدرك بالحسّ وبعضها يدرك بالعقل أو الفهم. ويعدّ كلّ واحد منهما موضوعًا لضرب من العلوم مخصوص، فالظاهر هو موضوع علم التنزيل، أمّا الباطن فهو موضوع علم التأويل. نقول ذلك لأنّ النعمان ماانفكّ يردّد في أكثر من موضع تلك الآيات القرآنيّة التي تشير إلى أنّ الله لم يفرّط في كتابه من شيء. وقد فُهمت تلك الآيات على أنّ التنزيل الذي أفاده الأنبياء من الحدود العلويّة يشمل جميع ما يمكن معرفته في هذا الكور من أكوار الكون. إلاّ أنّ الأنبياء لم يتلقّوا تنزيلًا فحسب بل تلقّوا معه التأويل، ولكنّهم أُمروا بإخفائه عن غير أهله ووضعه عند من يكون حافظًا له وهم الأسس من آل بيتهم. إنّ هذه العلاقة بين علمي التنزيل والتأويل توهم بأنّ التنزيل سابق للتأويل وبالتالي يكون الظاهر سابقًا للباطن، ولكنّ النعمان يقول بخلاف ذلك تمامًا، فالظاهر في اعتقاده «قبل أن يظهر كان باطنًا، فلمّا ظهر صار ظاهرًا وهو بعض الباطن، وذلك أنّ كلّ ما أتى به رسول من رسل الله ممّا أراد له الله... به لعباده ممّا لم يرسل به من قبله من الرّسل فقد كان علم ذلك مأثورًا عنده عزّ وجلّ وأطلع عليه من شاء من رسله وإن لم يبعثهم به فكان قبل أن يأذن للرسول الذي تعبّده بإبلاغه وتعبّد أمّته بالقيام به وافترضه عليها باطنًا عنده... وكلّ ما أُظهر من الباطن على ألسنة الأنبياء والأئمّة صار ظاهرًا وكان قبل ذلك باطنًا»[1] إنّ القول بأنّ الظاهر كان باطنًا يعني أنّ الحقيقة الدينيّة تسير من الخفاء إلى الظهور وهو ما يجعل الأديان والشرائع حلقات متتابعة في سلسلة من عمليّات الكشف التدريجيّ عن الحقيقة المطلقة. هذا

(1) **تاويل الدعائم**، الجزء الأوّل، ص: 55.

من جهة الحقيقة في ذاتها، أمّا من جهة إدراكها فالحركة تسير في الاتجاه المعاكس، ذلك أنّ المؤمن يرتقي في سلّم المعرفة من الظاهر إلى الباطن. وبهذا يكون الباطن أصل الظاهر وغايته في الوقت نفسه، هو أصل له لأنّ الظاهر كان باطنًا ثمّ ظهر، وهو غايته لأنّ المؤمن يتلقّى الظاهر أوّلًا ثمّ الباطن لاحقًا وفق تدرّج معلوم. حينئذ يكون مسار الحقيقة الدينيّة متّجهًا نحو الانكشاف التّامّ، سواء تعلّق الأمر بالحقيقة في ذاتها أو بفعل إدراكها. ومن جهة أخرى تبدو تلك الحقيقة الآخذة في الظهور بواسطة الأنبياء والأئمّة ذات وجود موضوعيّ مستقلّ، إنّها بعبارة أوضح موجودة في محلّ مّا وتنتظر لحظة الكشف عنها. ولكنّ هذا الكشف الذي بدأ عمليًّا منذ بدأ تاريخ النبوّة سوف يكون على مراحل وبمقادير مقدّرة مراعاة لحدود معلومة، ومن يتجاوزْ حدًّا من تلك الحدود ينَلْ ما ناله النبيّ آدم حين غضب عليه الله فأخرجه من الجنّة، وهي في الباطن حدود الرسل من التأييد كما يقول النعمان[1]، ثمّ تاب عليه بعد ذلك.

1 ـ 3 ـ المثل والممثول

كثير هم الذين اعتنوا بهذا الزوج المفاهيميّ المتواتر في المصنّفات الباطنيّة، ولكنّ العناية به غالبًا ما قادت إلى فهم يجانب المقصود، فقد ذهب أغلب أولئك الباحثين إلى اعتبار القول بالأمثال والممثولات هو قاعدة المماثلة التي يجريها الكثير من أعلام الفكر الإسماعيليّ بين عدد من عناصر الكون، وتحديدًا بين العالم الكبير والعالم الصّغير[2] إلاّ أنّ إعادة النظر في السياقات التي يرد فيها ذلك الزوج المفاهيميّ تقودنا إلى الوقوف على فهم مغاير تمامًا، ذلك أنّ المماثلة شيء والقول بالمثل والممثول شيء آخر. فالمماثلة حجّة لدعم فكرة، وطريقة من طرائق الاستدلال على صواب مذهب، وتُعتمد هذه الحجّة خصوصًا كلّما أراد المفكّرون الإسماعيليّون تبرير منهجهم في ترتيب الدعوة وطريقتهم في تنظيم حلقاتها. ومن الشواهد على ذلك تعليل الاختيار المنهجي الذي أوجب أسبقيّة تعليم الظاهر على تعليم الباطن، فمن موجبات هذا الاختيار الذي يرى العلم بالظاهر «أوّل حدود التعليم وأدنى درجات التفهيم» أنّ أوّل ما يكون في العناية بالمولود الجديد هو إصلاح ظاهره من قطع سرّته

---

(1) **أساس التاويل**، ص: 59.

(2) انظر على سبيل المثال دراسة الحبيب الفقي عن المماثلة في الفكر الإسماعيليّ في. ملتقى القاضي النعمان للدّراسات الفاطميّة، وزارة الثقافة، تونس، د ت.

التي كانت صلة بينه وبين ما ليس منه، «وتعديل أعضائه وتدهين جلده وتضميده بما يقوّيه ويشدّه..»[1]. إنّ النعمان حين يسوق هذا المثال يقيس منهج الدعوة في تعليم المستجيبين على منهج من يتولّى رعاية المواليد حتّى يشتدّ عودهم وتقوى أبدانهم، وكما يُبتدأ في تربية الأولاد بمعالجة الأبدان لابدّ في تربية المستجيبين من معالجة ظاهر دينهم. وإذا كان أوّل ما تكون به معالجة الأبدان هو قطع سرّة المولود، فهذا يعني في منهج التعليم الإسماعيليّ أن تكون البداية في تأطير الوافدين الجدد على الدعوة بقطع ما كان يربطهم بالآخرين وهو تقاليدهم الدينيّة، فإذا تمّ ذلك يأتي الشروع في تقويم ظاهر الدين وإصلاحه.

بهذا تكون المماثلة ضربًا من التشبيه، تقاس فيه المجرّدات على المجسّدات ويُشبّه فيه المعنويّ بالحسّيّ، وهو في اعتقادنا عين ما يعرف في التراث البلاغيّ بتشبيه التمثيل يؤتى به للتقريب بين صورتين متعدّدتي العناصر، ولتوضيح ذلك نسوق الجدول التالي:

المشبّه	المشبّه به
منهج القائمين على تربية المواليد الجدد.	منهج الدعوة في تعليم المستجيبين.
قطع السرّة	طرح ما كان عليه المستجيب من ظاهر أهل الباطل.
ترك قدر من السرّة ليربط ويكوى حتّى يسقط	ترك المستجيب على توحيد أهل الظاهر حتّى يسقط عنه.
إصلاح البدن تعديلًا وشدًّا وتضميدًا وتدهينًا.	تعليم المستجيبين أحكام الحلال والحرام.

ولهذا المنهج جذور تمتدّ بعيدًا في تاريخ الفكر البشريّ، فقد ذكر إخوان الصفاء في الرسالة السادسة والعشرين أنّ الحكماء القدامى قد شبّهوا بنية الجسد البشريّ ببنية الكون، لأنّهم «وجدوا في هيئة جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسمانيّ... ووجدوا أيضًا لأصناف الخلائق الروحانيّين من الملائكة والجنّ... شبيهًا من النفس الإنسانيّة وسريان قواها في بنية الجسد...»[2]

(1) **أساس التأويل**، ص: 24.

(2) إخوان الصفاء، **الرسالة السادسة والعشرون**، ص 348.

أمّا القول بالأمثال والممثولات فيتّصل بالعلاقة بين المعنى وطالبه أو بعبارة أخرى بين العارف وموضوع معرفته. فالإنسان، في تواصله مع مختلف عناصر الوجود الحسّيّ، يتلقّى جملة من الصور الحسّيّة يحوّلها، بواسطة ذكائه الطبيعيّ، إلى متصوّرات ذهنيّة. ثمّ يبتكر لتلك الصّور، بفضل ملكة الكلام، أسماء. فإذا اتسقت الكلمات والأسماء «صارت أقاويل» على حدّ عبارة إخوان الصفاء. ومن هذه الأقاويل ما يكون أخبارًا ظاهرة الصدق أو الكذب، ومنها ما يكون الصدق والكذب فيها خفيّين وهي الأقاويل التي تحتمل التأويل[1] إنّ هذه الأقاويل التي يسمّيها إخوان الصفاء أقاويل غير مسوّرة هي الأقاويل نفسها التي يسمّيها النعمان أمثالا ولكن، إذا كان الإخوان يحصرون ما يحتمل التأويل في الأقاويل المذكورة، فالنعمان يوسّع دائرة التأويل لتشمل جميع أصناف القول سواء في ذلك ما يقع فيه الكذب والصدق، مثل الخبر بمختلف أنواعه، وما لا يقع فيه ذلك. وهو ما يعرف عند البلاغيّين بالإنشاء[2] والذي جعل النعمان يوسّع دائرة التأويل ليس هو نظريّة في البلاغة أو المنطق كما هو ظاهر في موقف إخوان الصفاء، وإنّما هو ما يمكن أن نسمّيه نظريّة في المعنى. فقد سبقت الإشارة إلى أنّ المعاني تسير من الخفاء إلى الظهور فتكون باطنة ثمّ تصبح ظاهرة، وهي في الحالتين لا يمكن الاهتداء إليها إلاّ عبر وسائط مثل الألفاظ والإشارات والرموز، وحتّى الموجودات الحسيّة بمختلف أنواعها هي في جميع الأحوال تشير إلى معان ظاهرة أو باطنة، نقول ذلك استنادًا إلى ما يسمّيه ابن وهب بيان الاعتقاد، فالأشياء عنده تترجم «عن معانيها وبواطنها للقلوب» وما ينكشف للمستبين من حقيقتها يسمّى معرفة وعلما[3] ويصل المستبين إلى تلك المعاني بما لديه من حواسّ وعقل من جهة، وما يصادفه في الوجود من علامات وإشارات وأدلّة من جهة أخرى. وبالتالي، فالمعاني مقيمة هناك خارج الاعتقادات والعبارات، إمّا في أذهان المعبّرين، أو في ذوات الأشياء. والأمثال ليست في النهاية سوى شكل من أشكال العبارة يستعملها المتكلّم ليشير بها إلى معان

(1) إخوان الصفاء، **الرسالة السادسة والعشرون**، ص 381 وما بعدها.

(2) الأخبار عند إخوان الصفاء نوعان إيجاب وسلب، ويكون الإيجاب تارة حكمًا حتمًا ويكون تارة أخرى شرطًا أو استثناءً وكذلك السلب.

(3) راجع: أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، جامعة بغداد، ط 1، 1967، ص 101.

خفيّة غير ظاهرة، وإذا كان المثل عند ابن وهب لا يعدو أن يكون قصّة أو تشبيهًا يؤتى بهما ليكون الخبر مقنعًا ظاهر الحجّة، فهو عند النعمان لا يفيض عن هذا الحدّ ولا يشمل أشكال العبارة كافّة والدليل على ذلك أنّ ما جاء في القرآن من القصص يعتبره النعمان أمثالًا، كما يسمّي التشبيهات أمثالًا هي الأخرى[1] وعليه، فالأمثال في اصطلاح الباطنيّة ضرب من الأقاويل، وهي تحديدًا تلك التي يعمد فيها القائل إلى جعل الخبر مصحوبًا بما يؤكّد صحّته.

أمّا الممثولات فهي نظائر الأمثال وأشباهها وما كان مشاكلًا لها. ولتوضيح ذلك يقول النعمان، في تأويل قول الباقر إنّ الإسلام قد بني على سبع دعائم وهي الولاية والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد: «الولاية مثلها مثل آدم لأنّه أوّل من افترض الله عزّ وجلّ ولايته وأمر الملائكة بالسجود له والسجود الطاعة... والطهارة مثلها مثل نوح... والصلاة مثلها مثل إبراهيم... والزكاة مثلها مثل موسى... والصوم مثله مثل عيسى... والحجّ مثله مثل محمّد...ولم يبق بعد الحجّ من دعائم الإسلام غير الجهاد وهو مثل سابع الأئمّة الذي هو صاحب القيامة...»[2] إنّ النعمان، وهو يشرح هذا الحديث، يجري ضربًا من القياس ونوعًا من التشبيه بين صنفين من البيان وهما بيان الاعتقاد وبيان العبارة، فبيان الاعتقاد هو تلك العلوم والمعارف اليقينيّة التي سُمعت من الأنبياء والأئمّة من قبيل «بني الإسلام على سبع دعائم»، وبيان العبارة هو تلك الأخبار المرويّة بالتواتر من قبيل قول الباقر: «بني الإسلام على سبع دعائم» وكلّ ما ثبت بالأخبار المتواترة، كالتوراة والإنجيل والقرآن والحديث، يدخل في باب بيان العبارة وهو بالتالي مثل على بيان الاعتقاد، فالتوراة مثل على الظاهر والإنجيل مثل على الباطن. غير أنّ الأقاويل المأثورة عن النبيّ وسائر الأئمّة وكذلك سور القرآن وآياته لا تؤخذ على أنّها أمثال سوى في التأويل. وهذا يعني أنّها تعامل في الظاهر معاملة تكون فيها أقوالًا مكتفية بذواتها، ومعانيها في ظاهر ألفاظها. وبهذا يتّضح أنّ المثل والممثول مبدأ يوظّفه الإسماعيليّون لفهم أهمّ سمة من سمات الخطاب الديني وهي أنّه خطاب تمثيليّ يبنى على الأمثال

---

(1) يقول النعمان تعليقًا على قول النبيّ «المؤمنون كالنحل لو علمت الطيور ما في بطونها لأكلتها»: «النحل أمثال المؤمنين... والزنابير أمثال حشو أهل الباطل..». انظر **تاويل الدعائم**، الجزء الأول، ص: 50.

(2) المصدر نفسه، ص: 51.

والإشارات والرموز، وهو ما جعل النعمان يقول في عبارة قاطعة «إنّ لكلّ جنس من الحيوان أمثالًا من الناس يكنّى عنهم بذكرهم في القرآن...»[1].إنّ الأمثال بهذا المعنى كنايات تشير إلى معان بعيدة لا يقدر على إدراكها سوى من كان بعيد النظر عارفًا بأساليب العربيّة التي نزل بها القرآن وخاطب بها النبيّ قومه. أمّا المماثلة فهي عمل من أعمال العقل يلجأ إليه المرء لتوضيح فكرة أو الاستدلال على صحّتها. وبعبارة أدقّ، نقول إنّ التمثيل صنف من التعبير وأسلوب من أساليب الكلام يميّز العبارة الدينيّة، والمماثلة نوع من الحجج يؤتى به لدعم موقف أو دحضه. لذلك، علينا أن نفصل بين الخطاب الدينيّ من جهة، والخطاب اللاهوتي الإسماعيلي من جهة أخرى، فالخطاب الأوّل يراه النعمان خطابًا استعاريًّا تمثيليًّا، يشير إلى المعاني بواسطة الأمثال والرموز والكنايات، والخطاب الثاني حجاجيّ يدافع عن فهم مخصوص للدين ونصوصه.

تلك هي أهمّ المفاهيم التي رأينا أنّها تحتاج إلى بعض بيان لكثرة دورانها في مصنّفات النعمان، ولكثرة ما نشأ حولها من التباس. فليس التأويل في اصطلاح الباطنيّة نشاطًا من أنشطة الذهن كما هو شائع في كلّ الدراسات تقريبًا، بل هو علم يستفيده النبيّ الناطق من جهة الحدود العلويّة ويضعه في من يراه أهلًا لحفظه فلا يظهره إلاّ في أوقات معلومة على مقادير معلومة. وليس التنزيل كتابًا من الله، بلفظه ومعناه، بل هو العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام، يتلقّاه النبيّ من تلك الحدود ويؤمر بتبليغه والعمل به. وليس الظاهر دليلًا على الباطن كما فهم ذلك بعض القدامى أمثال ابن وهب[2]، لأنّه لو كان كذلك لكان لفظًا أو جسمًا، بل هو درجة من درجات العلم يكون قبلها خفيًّا مستورًا ثمّ يصبح فيها جليًّا مكشوفًا، وبه يخطو المتعلّم خطوته الأولى في مسار المعرفة الدينيّة. ولكي نكون أكثر دقّة نقول ليس الظاهر ولا الباطن معنيين بل هما نوعان من العلوم لأنّ المعنى «هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه» وإن قيل ليس لجلوسك إلى فلان معنى، فالمراد «ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول»[3] وممّا يزيدنا اقتناعًا بذلك أنّ النعمان لا يكاد

---

(1) **تاويل الدعائم**، الجزء الأول، ص: 50.

(2) يقول ابن وهب في «البرهان في وجوه البيان» ص 67: «الظاهر محتاج إلى الباطن لأنّه معنى له، والباطن محتاج إلى الظاهر لأنّه دليل عليه».

(3) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، ص: 25.

يذكر الظاهر أو الباطن إلاّ في موضع النعت فيقول مثلًا «العلم الظاهر لا يثبت إلاّ عن إمام»[1] أمّا القول بالأمثال فلا يعني المماثلة بين أجزاء العالم، كما فهم ذلك بعض الباحثين، بل يعني أنّ الخطاب الدينيّ خطاب تمثيليّ استعاريّ ينبني على الرمز والإشارة وهو ما يوجب الانصراف عن ظاهره إلى باطنه[2]

2 ـ الأدوات

2 ـ 1 ـ اللغة

يعتقد ابن سيرين أنّ التأويل يكون بالمعنى أو باشتقاق الأسماء، ويرى أنّ المؤوّل «محتاج إلى اشتقاق اللغة ومعاني الأسماء، كالكفر أصله التغطية، والمغفرة أصلها الستر، والظلم أصله وضع الشيء في غير موضعه، والفسق الخروج والبروز...»[3] ولئن كانت هذه الوصايا المنهجيّة موجّهة إلى مفسّر الأحلام، فهي في اعتقادنا الأدوات نفسها التي شغّلها القاضي النعمان في تأويل الكثير من ألفاظ القرآن والحديث. بل إنّ النعمان يعمد، في مواضع كثيرة، إلى ذكر معاني الأسماء نفسها التي ساقها ابن سيرين على سبيل التمثيل فيقول: «الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه» ويستخلص من ذلك أنّ المقصود من قوله: «ولا تزد الظالمين إلاّ تبارًا» هو لا تزد الذين وضعوا الإمامة في غير موضعها إلاّ هلاكًا[4] وما يعنينا من ذلك كلّه هو أنّ التأويل في الفكر العربيّ الإسلاميّ القديم، سواء كان تأويلَ أحلام أو تأويلَ قرآن، مؤسّس على قاعدة اللغة. ولسنا في حاجة إلى ذكر ما أورده المفسّرون القدامى من وجوب العلم باللغة العربيّة والمعرفة بأساليب العرب في الكلام لتفسير القرآن، فهذا أشهر من أن نحتجّ له بشاهد. ولم يخرج النعمان عن هذا التيّار، إذ ما انفكّ يذكّر في كلّ مناسبة بأنّ القرآن نزل بلغة العرب وتكلّم بأساليبهم

(1) **تاويل الدعائم**، الجزء الأول، ص: 59.

(2) لا يختلف النعمان عن المفسّرين الأوائل كابن عبّاس ومجاهد أو اللغويين القدامى كالفرّاء وأبي عبيدة في فهم المثل على أنّه نوع من التشبيه. راجع في ذلك: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص: 94 وما بعدها.

(3) الإمام محمّد بن سيرين، **منتخب الكلام في تفسير الاحلام**، طبع على هامش «تعطير الأنام في تعبير المنام» لعبد الغنيّ النابلسي، المكتبة الثقافية، بيروت، دت، الجزء الأول، ص ص: 43.

(4) **أساس التاويل**، ص: 95.

وخاطبهم بما تعوّدوه من الأمثال والكنايات، فالعرب الذين «نزل القرآن بلغتهم يسمّون الرجل الشريف قرما وهو الفحل من الإبل، فضرب الله عزّ وجلّ لهم الأمثال من حيث يعقلون ويعرفون»[1]

وعلى هذا الأساس يمضي النعمان في تأويل الكثير من ألفاظ القرآن، معتمدًا على الاشتقاق حينًا وعلى ما وضعت له الأسماء في الأصل حينًا آخر، وعلى أساليب العرب في الكلام أحيانًا ثالثة. فإذا أراد أن يثبت أنّ إبليس كان من الملائكة وإنّما جاءه الاسم بعد يأسه ممّا كان يأمله، وهو أن يحظى بما حظي به آدم، عمد إلى الاشتقاق وما ذكره أصحاب اللغة حين قالوا «إبليس على وزن إفعيل، من أبلس الرجل إذا أيس، وكذلك إبليس لمّا أيس من الحدّ الذي كان فيه أبلس، ويقال أيضًا أبلس الرجل إذا انقطع ولم يكن له حجّة، ويقال أبلس إذا حزن، وبلّس إذا خشع، وكلّ هذه الأحوال اجتمعت في إبليس»[2] وإذا أراد أن يؤكّد أنّ الظالمين الذين دعا عليهم النبيّ نوح أو الذين أخرج النبيّ إبراهيم الإمامة منهم إنّما هم الذين وضعوا الإمامة في غير موضعها، عمد إلى أصل ما وضع له لفظ الظلم وهو أنّ الظلم «في لسان العرب وضع الشيء في غير موضعه»[3] أمّا أساليب العرب في الكلام فقد احتجّ بها النعمان، في غير مناسبة، ليصرف بواسطتها دلالة الألفاظ عن ظواهر معانيها. ومن الأمثلة على ذلك، ما ذكره في تأويل قصّة إسماعيل حين همّ إبراهيم أن يذبحه ففداه الله بذبح عظيم. ولئن قال المفسّرون إنّ إسماعيل فدي بكبش فقد أبطل النعمان هذا التأويل لأنّه لا ينبني على علم بأساليب العرب في الكلام وضرب الأمثال، ذلك أنّ العرب تقول لمن كان سيّدًا في قومه محاميًا عنهم هو كبش قومه، كما أنّ الذبح مثل على أخذ العهد والميثاق، وما زال العرب يشيرون بأصابعهم إلى موضع الذبح من الرقبة إذا أرادوا التعبير عن حفظ العهد وصيانة الأمانة[4]

تؤكّد هذه الأمثلة التي سقناها القواسم المشتركة بين تأويل الأحلام عند ابن

(1) ورد ذلك في سياق تأويل الناقة في قصّة النبيّ صالح. انظر المصدر السابق، ص ص: 101.100.
(2) المصدر نفسه، ص ص. 57. 58.
(3) المصدر السابق، ص: 115.
(4) راجع ذلك في: **اساس التاويل**، ص: 125

سيرين وتأويل القرآن عند النعمان، إذ يبدو من خلالها أنّ فنّ التأويل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ينبني في الأساس على قوانين اللّغة العربيّة وطرائق التعبير فيها. بل إنّ اللّغة عند هؤلاء المؤوّلين ليست مجرّد موضوع للتأويل وإنّما هي فوق ذلك كلّه أداة التأويل نفسه، فالنعمان، حين يهمّ بتحديد المعنى المراد من بعض الألفاظ والعبارات القرآنيّة، ينطلق من مبدأ ثابت وهو أنّ القرآن قد نزل بلغة العرب واستعمل أساليبهم في الكلام، وبالتالي فعلى من أراد فهم معانيه أن يكون عارفًا بتلك اللغة ملمًّا بأساليب أهلها في بناء الكلام ووجوه تصريفه، وليس في هذا ما يميّزه من غيره من المنشغلين بتأويل القرآن رغم كثرة ما بينهم من اختلافات جزئيّة. ويترتّب عن هذا أنّ تلك اللغة التي تكلّم بها القرآن، ليست مجرّد وعاء أفرغ من محمولات قديمة وشحن محمولات جديدة، بل هي نمط من أنماط التفكير مخصوص وطريقة في الفهم تميّز أهل تلك اللغة من غيرهم.

ولا يقف التماثل بين تأويل الأحلام وفق ابن سيرين وتأويل النعمان عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه إلى ما هو أعمق وأهمّ من ذلك. إذ نعتقد أنّ أصل ذلك التماثل بين أدوات التأويل اللغوية، وهي الاشتقاق ومعاني الأسماء، يعود إلى تماثل بين موضوعي التأويل. فالحلم الذي يدعى العابر إلى تعبيره يرتدّ في أصل تكوينه إلى مشاهد يراها النائم في نومه ويرويها في يقظته بألفاظه. وبهذا يكون الحلم، موضوع التأويل، مؤلّفًا من وقائع لفظيّة ومادّيّة يعيشها الرائي في نومه ويرويها في اليقظة بلغته الخاصّة، وكذلك الدين مؤلّف من أعمال يقوم بها المؤمن، وهي جملة الطقوس والشعائر المفروضة عليه، وجملة أقوال نقلت عن صاحب الديانة، وهي جملة الأخبار التي ثبتت بها الشريعة. وإذا كان عابر الأحلام مدعوًّا إلى تأويل الحلم بعنصريه الماديّ واللفظيّ، فإنّ المؤوّل مدعوّ بدوره إلى تأويل الدين بعنصريه المادّيّ واللفظيّ أيضًا، أي لابدّ من تأويل الطقوس الدينيّة كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ والجهاد، وتأويل النصوص المرويّة عن النبيّ والأئمّة وهي القرآن والحديث والأخبار.

الحلم والدين، إذن، ظاهرتان متماثلتان في أصل تكوينهما، ويأتي هذا التماثل من كونهما يرتدّان، في العمق، إلى عناصر مادّيّة، وهي الصور والأحداث في حالة الحلم، والطقوس والشعائر في حالة الدين، وأخرى لفظيّة، وهي نصّ الحلم الذي يحكيه الرائي بعد يقظته، والنصوص المقدّسة المنقولة عن النبيّ والأئمّة. لذلك يكون

التأويل فيهما بالأدوات نفسها، أي بالاشتقاق اللغويّ وبمعاني الأسماء[1] إنّ هذه الأدوات اللغويّة تعكس، إلى حدّ كبير، رؤية المؤوّل لموضوع تأويله. فهو حين يعمد إلى الاشتقاق أو إلى معاني الأسماء ليفسّر المراد من الظلم أو الذبح مثلًا، يضبط موضوع التأويل ويحصره في مسافة التردّد بين عنصرين مفردين بسيطين بينهما علاقة تطابق وضعتها الجماعة واتّفقت عليها وهما الأسماء والأشياء. ويشكّل هذان العنصران المفردان البسيطان ما يصطلح عليه بالرمز، إذ الرمز هو أن نتّخذ شيئًا، نباتًا أو حيوانًا أو إنسانًا أو ما شابه ذلك، فنجعله علامة على قيمة أخلاقيّة أو معرفيّة محدّدة، كالميزان رمز العدل، والشراع رمز الحرّية، وغصن الزيتون رمز السلم، والسيف رمز الجهاد...

2 ـ 2 ـ العدد

ليست اللغة وحدها أداة التأويل عند النعمان وسائر المفكّرين الإسماعيليين، فللحساب والأعداد دور أساسيّ في الكشف عن الكثير من الدلالات والمعاني التي يعتبرها النعمان أسرارًا يختصّ بمعرفتها قوم دون قوم. وإذا كانت اللغة أداة محوريّة لتأويل الخطاب الديني وما فيه من أمثال وكنايات، فالأعداد والحسابات يعوّل عليها لفهم الظاهرة الدينيّة والكثير من الظواهر الكونيّة، وهو ما يعني مبدئيًا أنّ الاشتقاق ومعاني الأسماء وسيلتان للكشف عن أسرار الكلمات بينما يتّخذ العدد والحساب للكشف عن أسرار الأشياء. وإذا كانت الكلمات الدينيّة تخفي أسرارًا لا يدركها سوى من كان أهلًا لها، فالأشياء تخفي نظامًا دقيقًا لا يقدر على إدراكه سوى من تسنّى له أن يعرف باطن التأويل. ومن جملة الأشياء، التي اجتهد النعمان في الكشف عن بديع نظامها، الأصول التي قامت عليها الشرائع. إذ الأديان السماويّة التي جاء

---

(1) يعتمد مفسّر الأحلام في تأويل العناصر المادّيّة كصور النبات والحيوان والإنسان على ما استقرّ في ثقافة المجتمع من تصوّرات حول تلك الأشياء يعود مرجعها إلى ما جاء في الشعر والقرآن والأخبار من أقوال في شأنها، وبالتالي يكون المنطلق في تأويل الحلم بعناصره المادّيّة واللفظيّة هو اللّغة ومنتجاتها، ولعلّ ذلك هو ما جعل عابري الأحلام يسكتون عمّا في الحلم من أحداث ويكتفون بتأويل الألفاظ والصور أو الأسماء والأشياء. انظر على سبيل المثال ما أورده ابن سيرين والنابلسي في تأويل صور النباتات والحيوانات وسائر العناصر الطبيعيّة. ويبقى تفسير الأحلام المنسوب لابن سيرين في حاجة إلى دراسة مفصّلة سنعود إليها في عمل لاحق يتعلّق بالتأويليّة العربيّة.

بها النطقاء، بدءًا بالنبيّ نوح وانتهاء إلى النبيّ محمّد، تقوم في اعتقاد الباطنيّة على أصول مختلفة في الظاهر مؤتلفة في الباطن. وإذا كان أصل شريعة نوح هو السفينة، وهي مثل على الدعوة فمن ركبها نجا ومن تركها هلك، فإنّ أصل شريعة محمّد هو الشهادة فمن نطق بها سلمت حياته وحُفظ ماله. وبين هذين الأصلين المختلفين، في الظاهر، تماثل في الباطن. ويظهر هذا التماثل في ذلك التناظر الحسابيّ بين الأصلين، فالسفينة «تجري وترسو بسبعة أشياء هي رجلان تعتمد عليهما وعمود هو الصاري في وسطها وعارضة في رأسها وقلع تدخل الريح فيه ومرساة تمسكها إذا رست وحبل تربط به»[1] أمّا الشهادة وهي كلمة «لا إله إلاّ الله» ففيها سبعة فصول واثنا عشر حرفًا ومجموع ذلك كلّه تسعة عشر، وهذا يطابق مجموع أجزاء السفينة، فهي تتكوّن من تلك العناصر السبعة التي سبق ذكرها يضاف إليها اثنا عشر لوحًا. والحاصل من ذلك في الحالتين تسعة عشر وهو عدد الحدود الواجب على المؤمنين أن يقرّوا بها حتّى يصحّ إيمانهم، وهم النطقاء السبعة واللواحق الاثنا عشر. ويستخلص النعمان من هذه العمليّات الحسابية أنّ الشهادة لله اشتملت على الاعتراف بالحدود التسعة عشر، كما اشتملت الشهادة للرسول على الاعتراف بالحدود الفرعية العلوية والسفلية وهي إسرافيل وميكائيل وجبريل والإمام والحجة واللاحق، لأنها تتكوّن من ثلاث كلمات هن أمثال على جميع تلك الحدود. ولتوضيح مستويات التناظر المختلفة بين أصل شريعة نوح وأصل شريعة محمد من ناحية، والحدود التي يرمز إليها الأصلان من ناحية أخرى نقترح الجدول التالي

	شريعة نوح	شريعة محمد	الممثول
الأصل	السفينة	الشهادة	7 نطقاء
الأجزاء	7 عناصر + 12 لوحًا	7 فصول + 12 حرفًا	+ 12 لاحقًا

ولا يتوقّف هذا التأويل الحسابيّ عند البحث عن مظاهر التناظر بين الشرائع السماويّة السبع، بل يتعدّاه إلى الكشف عن أكبر قدر ممكن من وجوه التناسق الكونيّ الدقيق. فحين يكون العدد «سبعة» قاعدة تبنى على أساسها مختلف ظواهر

(1) **أساس التأويل**، ص: 79.

الكون، يتحوّل هذا العدد إلى سرّ من أسرار الكون لا يدرك حقيقته إلا العارفون بحقائق التأويل من الأئمّة ومن حظي بأخذ العلم عنهم. وكذلك الشأن بالنسبة إلى العددين اثني عشر وتسعة عشر، فقد كان النعمان في كلّ مرّة يتناول أحد هذه الأعداد الثلاثة ليكشف بواسطته عن سرّ من الأسرار أو حقيقة من الحقائق. وليس ثمّة في كلّ مرّة ما يؤكّد أيّ الأشياء هو أصل، إذ لا نعثر على قاعدة ثابتة تنتظم وفقها الظواهر الكونيّة. ولكي تكون هذه الفكرة أوضح يكفي أن ننظر في توزيع العدد اثني عشر، فقد كان مرّة أساسًا بني عليه تقويم الزمن إذ السنة مؤلّفة من اثني عشر شهرًا كما ورد في القرآن، وبالتالي يجب أن يكون عدد اللواحق المرتبطين بالأساس مساويًا لعدّة الشهور عند الله. ومن جهة أخرى يصحّ أن نقول إنّ عدّة الشهور عند الله اثنا عشر لأنّ عدد اللواحق في نظام الدعوة الباطنيّة هو اثنا عشر كما ثبت في ما يرويه القرآن عن عدد العيون التي انفجرت ماء حين ضرب النبيّ موسى بعصاه الحجر وهو «مثل أساسه الذي يخصّه من التأييد المتّحد به ممّا يجب له منه فيقيم اللواحقُ لكلّ سبط منهم رجلًا»[1]

تؤكّد العلاقة بين تنظيم الوحدات الزمنيّة من جهة وتنظيم الدعوة الدينيّة من جهة أخرى حقيقة التناظر بينهما، ولكن يبقى السؤال قائمًا أيّ الطرفين يعدّ صورة للآخر؟ هل يعتبر تنظيم الوحدات الزمنيّة صورة لتنظيم الدعوة؟ أم العكس هو الصحيح؟ وإذا حاولنا أن نضع لهذه العلاقة رسمًا بيانيًّا يوضّحها فأيّ الطرفين سيكون في موضع السابق؟ إنّ هذه الأسئلة تكشف إلى حدّ مّا ذلك التشابك المعقّد بين عدد غير محدود من الظواهر الكونيّة من منظور باطنيّ. وكلّما عدنا إلى تلك الفقرات التي يشرح فيها النعمان دلالات الشهادة نواجه شبكة من العلاقات بين عناصر من مجالات متنوّعة متباعدة، ويكفي أن نشير في هذا السياق إلى ذلك التماثل العدديّ بين السماء والأرض والإنسان وتاريخ النبوّة وحروف الشهادة وفصولها والأجزاء المكوّنة للسفينة وألواحها. إنّ هذا التساوي المطّرد بين مكوّنات العناصر المذكورة يمكن أن يفهم من ناحية على أنّه برهان رياضيّ على ما في الكون من بديع النظام وعجيب التأليف، ويمكن أن يعتبر من ناحية أخرى حجّة يؤكّد بها النعمان بعض العقائد الباطنيّة مثل القول بالنطقاء السبعة وما بين الأدوار السبعة من

(1) **أساس التاويل**، ص: 217.

عدد الأئمّة المساوي لأعداد السماوات وأيّام الأسبوع وما شابه ذلك. وإذا كان بعض الدارسين قد رأى في سلسلة النظائر الكونيّة، التي ولع بها المفكّرون الإسماعيليّون، برهانًا على تأثّرهم العميق بالفيثاغوريّين وسعيهم إلى توظيف الحساب والعدد للكشف عن نظام الكون الدقيق والبرهنة على حكمة الخالق في خلقه، فنحن، وإن كنّا لا ننفي التقارب بين الفلسفتين الإسماعيليّة والفيثاغوريّة، إلاّ أنّنا نرى للمسألة وجهًا آخر يتجاوز مجرّد التأثر بالموروث الفلسفيّ الإغريقيّ وحساب فيثاغور. ذلك أنّ النعمان وغيره من أعلام الباطنيّة الذين عاصروه يصدرون في الكشف عن التناظر بين عالمي الشريعة والطبيعة عن مبدإ التمثيل لا عن فكرة التماثل. إنّ التمثيل عبارة عن ضرب الأمثال قصد البيان والتوضيح وهو بالتالي صنف من الكلام وجنس من التعبير، أمّا التماثل فهو علاقة منطقيّة بين عنصرين مختلفين يقيمها العقل ذاته. وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول عن التمثيل إنّه فنّ من فنون القول يميّز اللغة الدينيّة إذ كثيرًا ما احتجّ النعمان لذلك بآيات من القرآن كقوله مثلًا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[1] أو قوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[2] أو قوله. ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[3] وعلى هذا الأساس، يصبح القول بأنّ النعمان وسائر الباطنيّة يستنسخون التقاليد الفيثاغوريّة قولًا فيه الكثير من التعميم ولا يتعدّى حدود المنظور الاستشراقيّ الذي يرى في المنتجات الفكريّة العربيّة الإسلاميّة صدى للفلسفة اليونانيّة في مختلف مستوياتها. فقد ظهر، من حقيقة ما يعنيه النعمان بالمماثلة، أنّه لا يقصد إلى الكشف عن أسرار الكون العجيبة بالعدد والحساب بقدر ما كان القصد هو البرهنة على أنّ الخطاب الدينيّ في جوهره خطاب تمثيل ولا بدّ حينئذ من إعادة فهمه على هذا النحو دون غيره.

3 ـ المنهج

لقد بات من المعلوم أنّ أغلب الباحثين المهتمّين بمسائل التأويل والتفسير في الفكر الإسلاميّ القديم يميّزون بين اتّجاهين وهما الاتجاه النقليّ أو ما يعرف بالتفسير بالمأثور والاتجاه العقليّ. وإذا كان الاتجاه الأوّل يستند في تأويل القرآن إلى ما أُثر عن النبيّ وأصحابه فالاتجاه الثاني يميل إلى استخدام العقل، ويبني تأويله

---

(1) سورة البقرة، الآية: 26.
(2) سورة العنكبوت، الآية: 43.
(3) سورة الروم، الآية: 58.

على جملة من المقدّمات العقليّة من قبيل الاعتقاد في حكمة الله وعدله وتنزيهه عن الظلم والقبح وسائر الصفات التي لا تليق به. وبين هذين الاتجاهين العامّين تتردّد جملة مدارس التأويل التي عرفها المسلمون، وتدخل تحتهما تأويلات المعتزلة والمتصوّفة والشيعة وأهل السنة وغيرهم. وهي، وإن كانت نقليّة أو عقليّة في عمومها، تتمايز في ما بينها فيختلف التأويل عن غيره وإن كانا ينضويان معًا تحت هذا الاتجاه أو ذاك. وقد يحدث أن يكون المفسّران من أهل الاعتزال أو من أهل التصوّف أو التشيّع ويكون تفسير الواحد منهما مختلفًا عن الآخر إمّا لاعتبارات مذهبيّة دقيقة أو لاعتبارات تاريخيّة، إذ إنّ الاعتزال مثلًا يتفرّع إلى مدارس كثيرة تتباين في العديد من المقالات، وكذلك الشأن بالنسبة إلى التشيّع والتصوّف. ومن البديهيّ أن يكون الجيل الأوّل من كلّ مذهب مختلفًا عن سائر الأجيال التي تليه في الكثير أو القليل.

إزاء هذا التنوّع في طرائق التأويل، لا يملك الباحث سوى الاعتماد على ذلك التمييز القديم بين الاتجاه النقليّ والاتجاه العقليّ. ولكن أين يمكن أن نضع تأويل الباطنيّة كما يتجلّى في أعمال النعمان؟ أنعتبره تأويلًا على طريقة من فسّر القرآن بالمأثور لأنّ النعمان يدّعي في كلّ آونة أنّه ينقل ما سُمح له بنقله عن أئمّة آل البيت ويعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ علم التأويل الباطن يتوارثه آل البيت جيلًا بعد جيل؟ أم هو تأويل عقليّ لأنّه يصدر عن جملة من المبادئ والمقدّمات العقليّة مثل الاعتقاد في تلك الحدود العلويّة وما ترتّب عنه من قول بأنّ علميْ التنزيل والتأويل معًا يفيدهما النبيّ من الحدود العلويّة ويخصّ الأساس الصامت بعلم التأويل فلا يظهره لعامّة أتباعه؟

إنّه لمن اليسير أن نحكم على تأويل النعمان وغيره من أعلام الباطنيّة بأنّه تفسير بالمأثور لما فيه من نزعة نقليّة لا يتعدّى المؤوّل فيها حدود السماع، ولكنّه تأويل يحيل على مأثور مختلف عن المأثور المعروف، وبالتالي فهو يحتاج إلى دليل يسنده ليثبت انتسابه إلى المأثور عن النبيّ. وإذا كان الشيعة عمومًا والإسماعيليّة خصوصًا يعتقدون أنّ النبيّ قد خصّ وصيّه الإمام عليّ بعلم الباطن وهو الذي أورث ذرّيته ذلك العلم، فقد احتاجوا للبرهنة على ذلك إلى سلسلة من الحجج العقليّة تدحض آراء خصومهم وتردّ على ما اعترضوا به عليهم حين أنكروا أن يكون النبيّ قد أوصى لعليّ بشيء سواء في ذلك الإمامة أو التأويل الباطن. لذلك نعتقد أنّ الحكم على

تأويل الباطنيّة بأنّه تأويل نقليّ حكم فيه الكثير من التسرّع ويفتقر إلى التروّي والتأنّي. وإذا جاز لنا أن نستعمل مفردات النعمان قلنا إنّ مثل هذا الحكم يقف عند ظاهر التأويل ولا يتعدّاه إلى الباطن. إلاّ أنّ الحديث عن اتجاه عقليّ في التأويل يعارض الاتجاه النقليّ يظلّ في تقديرنا حديثًا لا أساس له من وجهة نظر ابستيمولوجية لأنّ التأويل نشاط معرفيّ منطلقه الوعي بما في النصوص السلطويّة من أشياء هي أقرب إلى الأساطير ولا يمكن للعقل أن يتقبّلها سواء كانت تلك النصوص دينيّة أو أدبيّة أو قانونيّة، وغايته البحث عن صيغة لردم الهوّة بين ما تقوله تلك النصوص من جهة وما يقرّه العقل من جهة أخرى. ولمّا كان التأويل في أصل نشأته محاولة للتوفيق بين النصّ والعقل، كما أثبت ذلك باحثون كثيرون[1] يصبح الحديث عن تأويل نقليّ ضربًا من اللغو. لذلك نفضّل استبدال ثنائيّة النقل والعقل، التي قسّم على أساسها نصر حامد أبو زيد اتجاهات التفسير عند المسلمين، بثنائيّة الظاهر والباطن أو التفسير الحرفيّ والتفسير الرمزي. نقول ذلك لأنّ المفسّرين المسلمين على اختلاف انتماءاتهم وتباعد مناهجهم إنّما كانوا يهدفون إلى سدّ حاجات معرفيّة بالدرجة الأولى، إضافة إلى حاجات أخرى اجتماعيّة وسياسيّة ونفسيّة. ولهذا السبب بالذات

---

(1) انظر عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1973، ج2، ص. 13 حيث يقول: «حين صار شعر هوميروس نصًا ذا سلطة أخذ المفكّرون اليونانيّون في تأويله وخصوصًا لدى أنصار المدرسة الكلبيّة وعلى رأسهم Antisthenes الذي عني بالتأويل الرمزي لشعر هوميروس... وقد سار في أثره زينون الرواقي... وانتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون اليهودي... وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة من قصص وأساطير ساذجة غير معقولة... وانتقلت طريقة التأويل الرمزي إلى المسيحيّة... ضدّ هجمات الأفلاطونية المحدثة وممثلي الفلسفة والثقافة اليونانية عامّة»

وانظر أيضًا: حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982، ص 37 حيث يقول في معرض تحليله لموقف كانط من الدين وعلاقته بالفلسفة: «قام قدماء اليونان فلاسفة وشعراء بهذا التفسير المعنوي للنصوص ليخففوا من حدة الجوانب الأسطورية في الدين... كما نشأ هذا التفسير في اليهودية المتأخرة وفي المسيحية وفي المحمّدية عندما فسّر فلاسفة المسلمين الجنة والنار تفسيرًا رمزيًا..» وانظر كذلك:

Christian Berner, **L'herméneutique et le problème de la vérité in: La Vérité**, édition ellipse, Paris, 1997, p: 84.

«Ainsi Saint Augustant double le sens littéral d'un sens spirituel pour effacer les contradictions rencontrées dans cette confrontation».

كان القرآن موضوع تفسير وتأويل كلّما كانت الأمّة في انتقال من مرحلة سياسيّة إلى أخرى أو من لحظة معرفيّة إلى أخرى، ولهذا السبب أيضًا احتاج المسلمون في العصر الحديث إلى تفاسير معاصرة تلبّي حاجتهم إلى معارف العصر ومتطلّباته الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة كي يحصل التقارب بين ما يقوله القرآن من جهة وما يقوله العلم ويؤمن به العقل من قيم معاصرة من جهة أخرى[1] بناء على ذلك، نرى من الواجب أن ندرج تأويل النعمان ضمن ذلك التأويل الرمزي، الذي أشار إليه عبد الرحمن بدوي أو التفسير المعنويّ كما يسمّيه حسن حنفي، والذي تمتدّ جذوره إلى شرّاح هوميروس ومفسّري التوراة والأناجيل الذين اجتهدوا في البحث عن معان خفيّة تخالف المعاني الظاهرة وتتّفق مع صريح المعقول. ولكن، ما هي مقوّمات هذا المنهج في التأويل؟ وما الذي يميّزه عن منهج التفسير الحرفي؟

يميّز النعمان بين ثلاث درجات في التأويل الباطنيّ، أو حدود كما يسمّيها هو، وهي حدّ الرضاع وحدّ التربية وحدّ البلوغ. ولا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، الخلط بينها أو تغيير نظام تراتبها. فحدّ الرضاع هو أوّل الحدود وبه تكون بداية الخروج من المعاني الظاهرة إلى المعاني الباطنة، ويقوم التأويل فيه على الرمز والإشارة. وإذا علمنا حقيقة المقصود من تسمية هذا الحدّ الأوّل تجلّت لنا خصائص التأويل الباطنيّ في أوّل درجاته وأدنى مراتبه، فأن يسمّى الحدّ الأوّل بحدّ الرضاع يعني أن يتلطّف المؤوّل في بسط الحقائق والأسرار وأن يكتفي بالإشارة إليها وأن يقف عند بعض التصريح فلا يوغل بالمتعلّم في بحار الأسرار كي لا يقوى عليه ولا يتجاوز حدود طاقته الذهنيّة، ولهذا السبب يسمّي النعمان حدّ الرضاع بحدّ الرمز والإشارة وقد خصّص له كتابه المعروف بأساس التأويل. وإذا عدنا إلى موادّ التأويل في هذا الكتاب وأجرينا مقارنة بينها وبين موادّ التأويل في كتاب تأويل الدعائم المخصّص لحدّ التربية لا نكاد نعثر على فارق جوهريّ في أساليب التأويل وأدواته، لأنّ النعمان يشغّل في الحدّين الآليّات نفسها ويفكّر في المفاهيم ذاتها ولا يخرج من إطار الظاهر والباطن والمثل والممثول، والتنزيل والتأويل، ولا يستخدم شيئًا آخر

---

(1) يدخل في هذا الإطار تفسير سيد قطب (**في ظلال القرآن**، بيروت، 1967) وتفسير محمد عبده ومحمد رشيد رضا (**تفسير المنار**، مصر 1967) وتفسير ابن عاشور (**التحرير والتنوير**) وتفسير محمود شلتوت (**تفسير القرآن الكريم**، مصر 1960) وبعض المحاضرات التي ألقاها مصطفى محمود لبيان وجوه الإعجاز العلمي في القرآن وجذور النظريات العلمية الحديثة في عدد من آيات القرآن، وبعض ما كتبه وحيد الدين خان عن الإسلام وتحدّيات العصر.

غير الحساب واللغة في تحليل هذه الثنائيّات. فما هو السرّ خلف ذلك التمييز بين مختلف تلك الحدود إذن؟

إذا لم يكن الفارق بين حدّ وآخر في أساليب التأويل وأدواته فلا بدّ أنّه في مواضيعه ومعانيه. لقد جعل النعمان «أساس التأويل» للكشف عن أسرار الولاية للرسل والأئمّة، بينما خصّص «تأويل الدعائم» للكشف عن باطن ما افترض الله على المؤمنين من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وحجّ وجهاد وما أحلّه لهم، أو حرّمه عليهم. وبهذا، يكون الفارق بين حدّ الرضاع وحدّ التربية أن يتلقّى المتعلّم في الحدّ الأوّل حقيقة الركن الأوّل والأفضل من أركان الدين حسب المنظور الإسماعيليّ وهو الولاية. إنّ التأويل حين يبدأ من هذه النقطة تحديدًا يكون قد وضع الأسس اللازمة لتقبّل الحقائق التالية وهي حقيقة ما فرض على المؤمنين وما أحلّ لهم أو حرّم عليهم. حينئذ يصبح التدرّج من حدّ إلى آخر، لا تدرّجًا من الأيسر إلى الأعسر أو من الأقرب إلى الأبعد، بل تدرّجًا من المقدّمات إلى النتائج، وإن شئنا قلنا هو تدرّج من الكشف عن أسرار أصول الدّين إلى الكشف عن أسرار فروعه. وهذا ما يعنيه النعمان بقوله في معرض حديثه إلى المستجيبين: «لم ير وليّ الله حبس السابقين منكم على المتخلّفين فبسط لكم... حدًّا من حدود الدين وهو حدّ الرضاع الباطن وأثبت لكم فيه أصول التأويل وجاء فيه برموز من الباطن وبعض التصريح ليكون ذلك مقدّمة من العلم تثبت في القلوب على حسب الواجب»[1]

تلك هي الخاصّية الأولى من خصائص التأويل الباطني وهي أنّه تأويل يقوم على التدرّج في عرض الأسرار والحقائق والترقّي بها من حدّ إلى آخر حتّى تشمل مستويات الدين وأركانه كافّة سواء من حيث هو جملة من الأقوال أو من حيث هو جملة من الأعمال. كما يقوم هذا التأويل، من ناحية أخرى، على التمييز بين مستويين من مستويات الظاهرة الدينيّة وهما الخطاب والشعائر. ففي الوقت الذي انشغل فيه العلماء بتأويل الخطاب، قرآنًا وحديثًا، نجد النعمان وسائر الباطنيّة يفتحون لعلم التأويل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مجالًا جديدًا غير مألوف ولم يطرقه أحد من قبلهم وهو تلك الطقوس المفروضة كالطهارة وشروطها، والصلاة ومواقيتها وعدد ركعاتها وسجداتها، والصوم وعدد أيامه، والزكاة ومقاديرها وأوقات إخراجها، والحجّ ومناسكه، والجهاد وأحكامه. ومن لوازم هذا الموضوع الجديد

(1) تأويل الدعائم، ج1، ص: 49.

الذي انفتح عليه علم التأويل أن يحدّد المؤوّل أدوات عمل مختلفة عن تلك الأدوات التي شغّلها الأصوليّون لتأويل ألفاظ الشريعة، فليس تأويل اللفظ كتأويل الطقس، ولا ينفع في هذا الميدان التمييز بين درجات اللفظ إن كان محكمًا أو متشابهًا، مجملًا أو مفصّلًا، حقيقة أو مجازًا، عامًّا أو خاصًّا[1] وهذا هو ما دفع بالنعمان تحديدًا إلى أن يستبدل آلات التأويل التي استخدمها علماء أصول الفقه والمتكلّمون بآلات تأويل مغايرة تشمل تأويل الخطاب وتأويل الشعائر في الوقت نفسه، وقد وجدها في اللغة والحساب.

وحين تكون اللغة آلة من آلات التأويل، فهذا لا يعني أن يستخدم النعمان تلك المفاهيم اللغويّة الأصوليّة التي أشرنا إليها، بل يعني أنّه فكّر في الخطاب الدينيّ لا من جهة اللفظ كما فعل الأصوليّون، بل من جهة العبارة. فالنعمان، على امتداد كتبه، لم يلتفت إلى الكلمات ولم يعتن بالألفاظ وإنّما كانت عنايته بالقول في جملته وبالعبارة في تمامها. وإذا كان قد عمد في مواقع كثيرة إلى الوقوف عند مدلول اللفظ في أصل وضعه بتوظيف الاشتقاق، فهذا لا يقرّبه من منهج الأصوليّين في التعامل مع الخطاب. إنّه يفكّر في العبارة القرآنيّة أو النبويّة باللغة ولكن بشكل مختلف، وهو أن يعيد تلك العبارة إلى مجال التداول الذي نشأت فيه ليكشف عن الاختيار النظري الذي حتّم استدعاءها هي دون غيرها من العبارات الأخرى، وليعيّن من خلال ذلك كلّه المعنى المراد بها.

إنّ النعمان يتّخذ، بهذا الشكل، مسافة معرفيّة تفصله عن التراث الأصوليّ. وقد تسنّى له ذلك بفضل تلك المقدّمات المحذوفة التي بنى عليها تأويله، فهو يعتقد أنّ الله لا يمكن أن يخاطب النّاس إلاّ بواسطة النبيّ الناطق، وأنّ هذا النبيّ يتلقّى العلم من الله بواسطة حدود علويّة ويصوغ ذلك العلم بلغة أهل زمانه. وبالتالي، لابدّ لكلّ تأويل من معرفة أساليب أهل تلك اللغة[2] ولمّا كان العلم الذي أفاده النبيّ تنزيلًا

---

(1) خصّصنا لهذه المفاهيم جزءًا هامًّا من دراستنا «قوانين التأويل وحدوده بين التفكير الأصوليّ والتفكير الفلسفيّ» في الفقرات المتعلّقة بقوانين التأويل عند الأصوليين من خلال المحصول لفخر الدين الرازي.

(2) يقترب النعمان بهذه الفكرة من منهج سبينوزا (Spinoza) في تأويل العهدين القديم والجديد. انظر حسن حنفي، «رسالة في اللاهوت والسياسة» ضمن كتابه «**في الفكر الغربي المعاصر**» ص ص: 59 ـ 88.

وتأويلًا، ونطق بالتنزيل وأودع التأويل صدور آل بيته، وجب أن تكون المعرفة بالدين ظاهره وباطنه مقيّدة بالأئمّة من آل البيت، لأنّهم المراجع في الدين تمامًا كما كان الأعراب مراجع في اللغة. ومن المقدّمات المحذوفة الأخرى اعتقاد النعمان في تباين الناس وتفاوت درجات أفهامهم وهو ما يستوجب التمييز بينهم لمن أراد أن يعلّمهم حقائق الدين. وقد سلك الله هذا المنهج حين أرسل أنبياءه واحدًا بعد آخر، وهو في كلّ دور يكشف جزءًا من سرّ علمه فيصير ظاهرًا إلى أن يحين الدور الأخير وهو دور صاحب القيامة فينكشف الباطن ويرتفع التكليف. وإلى أن يحلّ هذا الدور سيظلّ الخطاب الدينيّ خطابًا رمزيًا يشير إلى الحقيقة من بعيد ويحجبها بالكنايات والاستعارات والأمثال.

أمّا الطقوس المفروضة على المؤمنين فتخضع بدورها إلى العمليّة نفسها. فالله، حين أوجب عليهم كلّ تلك الأعمال وشرع لهم تلك الأحكام وبيّن لهم حدود الحلال من الحرام، حكيم في ما شرعه لعباده. وعليه، لا بدّ من معرفة الغاية من كلّ طقس يؤدّيه المؤمن، وإن لم يكن ذلك فسيظلّ التعبّد ضربًا من العبث. لقد حاول الكثير من الفقهاء والمتكلّمين والمتصوّفة أن يبحثوا في ما وراء العبادات من مقاصد يقصد إليها الشارع، فوجدوا في الصلاة تعبيرًا عن معاني الطهارة والنقاء، وفي الصيام معنى العفّة والترفّع عن الشهوات، وفي الزكاة معنى الرحمة والشفقة... وهي كلّها معان أخلاقيّة تجعل من الطقوس الدينيّة وسائل لتهذيب الطباع وتقويمها وأدوات لتخليص الناس من سيطرة الطبيعة عليهم، ولكنّ النعمان لم ينظر إلى هذه الغائيّة الأخلاقيّة لأنّه لم يفكّر في الطقوس تفكيرًا أصوليًا مقاصديًا بل نظر إليها من جهة كونها أمثالًا ورموزًا. والفرق بين الرؤيتين بعيد جدًّا، فأن تكون العبادات أسبابًا لغايات يعني أن تكون تلك الغايات عللًا تفسّر الأحكام التي حكم بها الشارع، وبالتالي تظل هذه الرؤية المقاصديّة مشدودة إلى التفكير الأصوليّ الفقهيّ الذي لم يتجاوز حدود البحث عن العلل الموجبة للأحكام الشرعيّة، وليس هذا ما يرمي إليه النعمان حين جعل العبادات أمثالًا إنّها، من هذا المنظور الباطنيّ، عمل رمزيّ نعبّر من خلاله عن فكرة ونشير به إلى تصوّر وليست سببًا للوصول إلى غاية قريبة أو بعيدة، سواء فهم السبب بمعناه اللغويّ أو بمعناه المنطقيّ. وحين يكون الطقس الدينيّ ترجمة عن موقف وإشارة إلى عقيدة نؤمن بها ونذافع عنها ويبتعد عن كونه وسيلة لحصد آمال أو دفع مكروه، يكتسب بعدًا

جماعيًّا ويأخذ طابعًا سياسيًّا. ليست القضيّة إذن قضيّة أفراد، فالطقوس لا تكون إلاّ حيث تكون جماعة، وحيث تكون الجماعة ينشأ المعتقد كما أوضح ذلك ريجيس دوبراي (Régis Debray) في كتابه «نقد العقل السياسي»[1]

❀ ❀ ❀

ننتهي من كلّ ما سبق إلى نتيجتين أساسيّتين أولاهما أنّ التأويل لم يكن عند النعمان محكومًا بالقوانين والحدود التي اجتهد الأصوليّون من الفقهاء والمتكلّمين في تحديدها. وإذا كانت تلك القوانين قد ساهمت في بلورة نظريّة أصوليّة في الخطاب من حيث شروط إنتاجه وشروط فهمه على نحو ما تمّ بيانه في دراستنا لقوانين التأويل عند الأصوليين من خلال «المحصول»، فقد أفضت آلات التأويل الباطنيّ التي انتهجها النعمان إلى اكتشاف بعد آخر من أبعاد الخطاب الدينيّ قد يكون أكثر أهميّة من ذلك البعد الذي ركّز عليه علم الأصول. فعندما يُعرض النعمان عن التفكير في الخطاب من حيث ألفاظه وأشكال ترتيبها وتصريفها، وينصرف إلى التفكير في ذلك الخطاب نفسه من حيث أمثاله ورموزه وإشاراته وكناياته، يكون قد فتح مجالًا جديدًا من مجالات النظر اللسانيّ في الفكر العربيّ الإسلاميّ وهو مجال الدلالة. لقد انصرف النعمان حقًّا عن الدرس اللغويّ الأصوليّ إلى درس مختلف لا يبحث عن الفهم بشروطه وحدوده، بل يبحث عن سبل لتحرير الفهم وكسر الحدود التي سيّجته وضيّقت عليه الآفاق، بل لعلّه درس لا يروم الفهم، لأنّ ذلك مطلب العقل يلبّيه التفسير، بقدر ما يرمي إلى تخصيب الخيال وإذكاء الفطنة.

أمّا النتيجة الثانية فتتمثّل في توسيع دائرة التأويل، إذ لم يعد الخطاب وحده موضوع هذا العلم بل أصبح العمل أيضًا شكلًا من أشكال التعبير وصنفًا من أصناف الدلالة، وهو ما يستوجب تأويله بحثًا عن أدوات مغايرة من شأنها أن تقف بالتأويل على ما يرمي إليه الناس إذا اجتمعوا لأداء طقس من طقوسهم. لقد خطّا النعمان خطوة تجتاز بالتأويل حدود المعرفة في عصره حين فتح له بابًا جديدًا يمكن أن نسمّيه تأويل التخييل خلافًا لتأويل التعقيل الذي توقّف عنده الأصوليّون. ولمّا كان كلّ علم ناشئ في حاجة إلى سند معرفيّ سابق، احتاج هذا النوع من التأويل إلى

(1) Régis Debray, **Critique de la raison politique**, pp 225 - 206.

تراث «تعبير الأحلام» المأثور عن الإمام ابن سيرين[1]، ولعلّ لنشأة هذا المحدّث في العراق صلة بالتشيّع الإسماعيليّ وخلفيّته الفكريّة، فقد ذكر بعض الدارسين أنّ ابن سيرين كان معاصرًا للإمام محمّد الباقر والد أبي عبد الله جعفر الصادق، ويعتبر واحدًا من أبرز الرواة الذين نقلوا عنه الحديث وأخذوا عنه العلم، ولعلّه كان من مريديه وأنصاره في البصرة[2].

(1) يحتاج كتاب «**تفسير الأحلام**» المنسوب لابن سيرين إلى دراسة معمّقة للكشف عن أنظمة الترميز اللغوية والطبيعية التي استند إليها هذا المعبّر لتأويل الأحلام حين اعتبرها منتجًا من منتجات المجال الطبيعي والثقافي الذي يعيش فيه الفرد. كما يحتاج الدارس إلى إعادة النظر في بيئة الكوفة الثقافيّة وما كان لها من دور في تشكيل علم تعبير الأحلام عند العرب وهو علم نشأ في تقديرنا «مكتملًا» ولم يكتب له أن يتطوّر في القرون اللاحقة.

(2) انظر أرزينة لالاني (Arzina R. Lalani)، **الفكر الشيعي المبكر**، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ط 1، 2004، ص: 143.

الفصل الثاني

تأويل الخطاب

تمهيد

يعتبر القرآن أبرز مواضيع التأويل في الفكر العربيّ الإسلاميّ القديم، فقد تناوله بالتفسير والتأويل علماء من مختلف الاتجاهات الفكريّة سواء كانوا من أهل السنّة أو من الشيعة أو المعتزلة أو المتصوّفة. ولعلّ تفاسير الطبري والفخر الرازي والزمخشري وابن عربي أكبر شاهد على انفتاح القرآن على مختلف القراءات والتأويلات في مختلف الأزمنة والأمكنة. وإذا كان تجدّد تفسير القرآن يعكس تجدّد الحاجة إلى الملاءمة بين نصّ الوحي الثابت من جهة، ومتغيّرات الواقع المادّي والرمزيّ من جهة أخرى، فإنّ التيّار الباطنيّ في صيغته الإسماعيليّة، يظلّ الوحيد الذي لم يؤثر عن مفكّريه أنّهم وضعوا تفسيرًا يضاهي، في ضخامته وموسوعيّته، تفاسير الطبري والرازي والزمخشري وغيرهم من المفسّرين. بل إنّ الباحث في تراث التفسير لن يعثر على مصنّف إسماعيليّ واحد اعتنى بوضع تأويل للقرآن على النحو المألوف لدى المفسرين، الأمر الذي دعا أحد الباحثين إلى إبداء حيرته إزاء هذا الغياب المطلق لأيّ مساهمة باطنيّة في تأويل القرآن رغم أنّ الباطنيّة هم أكثر الفرق قولًا بواجب التأويل[1] إلاّ أنّ للمسألة، في تقديرنا، وجهًا آخر. فالتفسير باعتباره علمًا من العلوم الدينيّة في الإسلام، يشغل وظيفة معرفيّة محدّدة تتلخّص في إعادة إنتاج الخطاب المقدّس وتوزيعه بعد أن استحال تلقّيه مباشرة عن النبيّ. لقد كان النبيّ في حياته يعرّف الناس بما يأتيه من القرآن، ويفسّر لهم بعض ما غمض عليهم،

(1) انظر محمّد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961، ج 2، ص: 239 حيث يقول: «إنّ الباطنيّة لا يمتلكون مصنّفًا واحدًا في تفسير القرآن خلافًا لأغلب الفرق الإسلاميّة رغم أنّهم قد اتخذوا من تأويل القرآن بابًا للوصول إلى أغراضهم».

ويدعوهم إلى العمل بما أمرهم به الله وتجنّب ما نهاهم عنه، أمّا وقد توفّي النبيّ وتوقّف الوحي واكتملت الرسالة السماويّة، فلا بدّ من وريث يرث تلك الوظيفة المحدّدة من وظائف النبوّة المتمثّلة في توزيع الخطاب المقدّس ببيان معانيه وكشف حقائقه لتعليم الجماعة المؤمنة فنون حياتها وأساليب عيشها وأنماط تعاملها. وليس ذلك الوريث سوى المفسّر لأنّه يدّعي، بشكل من الأشكال، أنّه يمتلك حقيقة الخطاب المقدّس إمّا لأنّه أخذها عمّن صحب النبيّ من الثقات وإمّا لأنّه من «الراسخين في العلم» الذين فوّضت لهم الأمّة هذا الحقّ فقاموا مقام النبيّ يبيّنون للناس ما يجب أن يعلموه من حقائق الدين. تلك هي وظيفة المفسّر في الإسلام، وفي غيره من الأديان، أمّا الباطنيّة فلم تر لهذه الوظيفة من موجب ما دام علم النبيّ قد حُفظ في صدور الأئمّة من آل بيته يتوارثونه جيلًا بعد جيل. وإذا كان أهل السنّة قد تجاوزوا المشكلة المترتّبة عن ختم النبوّة وتوقّف الوحي بالتشريع للاجتهاد والتفسير ضمن ضوابط معروفة، فإنّ ختم النبوّة لا يمثّل مشكلة في الفكر الشيعيّ لأنّ الإمامة قد ورثت عن النبوّة جميع وظائفها بما في ذلك كشف الحقائق الغائبة والأسرار الخفيّة. وحين يكون للناس إمام يصلهم بالغيب ويعرّفهم بما خفي عنهم من أسرار دينهم، تسقط الحاجة إلى وضع التفاسير كما تسقط الحاجة إلى فقيه مجتهد يستنبط للنوازل الحادثة أحكامًا من الأدلّة الشرعيّة[1].

ذلك هو السبب الرئيسيّ، حسب تقديرنا، في غياب مصنّفات إسماعيليّة في تفسير القرآن. وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه أنّ الشيعة الاثني عشريّة لم يشرعوا في تفسير القرآن إلاّ بعد غيبة الإمام الثاني عشر والدخول في طور الوكلاء وولاية الفقهاء. ففي تلك اللحظة باتت الحاجة إلى المفسّر والمجتهد ملحّة لأنّ منصب النبيّ الذي كان يشغله الإمام المعصوم أصبح شاغرًا ولا بدّ، حينئذ، من اختيار من ينوب عنه. لقد أجمع أقطاب الفكر الإسلاميّ القديم على ضرورة أن تنقل وظائف النبيّ المعرفيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والتشريعيّة إلى غيره لأنّ ذلك هو الضامن الوحيد لاستمرار الأمّة وبقائها، ولئن وزّع بعضهم هذه الوظائف وقسّمها بين الفقيه والمفسّر والواعظ والحاكم، فقد رأى بعضهم الآخر ضرورة مركزتها في الإمام دون غيره. حينئذ، لم يعد الخلاف سوى خلاف حول آليّات الانتقال من مجتمع النبوّة إلى مجتمع ما بعد

(1) سنعود لتبيان هذه المسألة في الباب الرابع من أطروحتنا المخصّص للفقه وأصوله عند القاضي النعمان.

النبوّة. وهو في نظرنا الخلاف الحقيقيّ الذي حجبه ذلك الصراع حول الخلافة وما يعنيه من تنازع حول وراثة دولة النبوّة. لقد كانت الحرب دائرة في الظاهر حول منصب النبيّ السياسيّ، ولكنّها في الحقيقة حرب خفيّة بين رؤيتين متباعدتين، الأولى تؤمن بضرورة أن تكون الحقائق الدينيّة والسياسية والأخلاقية مجمّعة في مؤسّسة واحدة هي مؤسسة الإمامة الوريث الشرعي والوحيد للنبوّة، بينما تؤمن الثانية بضرورة تقسيم الميراث النبويّ وتوزيعه على هيئات اجتماعيّة مختلفة تضطلع كلّ واحدة منها بوظيفة من وظائف النبوّة. ويعتبر هذا التقسيم الخطوة الأولى نحو نزع الطابع القدسي عن كلّ عمل سياسيّ أو معرفيّ.

تلك هي الدلالات التي أوحت بها ظاهرة عزوف المفكّرين الإسماعيليّين عن وضع مصنّفات في تأويل القرآن رغم أنّهم من أشهر القائلين بأنّ لكلّ آية ظهرًا وبطنًا. ولكن لقائل أن يقول وماذا سيؤوّل النعمان إذن مادام لم يضع تفسيرًا للقرآن؟ وإن كان سيقتصر على بعض الآيات أو السور، فما الذي دعاه إلى ذلك والإمام بين الناس؟

نشير في البدء إلى أنّ النعمان يدّعي أنّ جميع مصنّفاته العقائديّة والفقهيّة ليس له من فضل فيها سوى أنّه عمد إلى تحرير ما تلقّاه عن أئمّته من المعارف والحقائق والأحكام. وهو بالتالي مجرّد كاتب ينسخ ما سمعه من معلّمه ثمّ يعرضه عليه فيراجعه قبل أن يأذن بتداوله في المجالس، ولكنّ هذا الادعاء ليس في تقديرنا سوى بحث عن شرعيّة يستند إليها النعمان ليضمن لكتبه أن تروج بين الناس، ومن الجائز أن يكون النعمان قد عرض مصنّفاته على إمام عصره حقًّا فراجعها وأجاز له إذاعتها في المجالس، أمّا أن يكون مجرّد ناسخ ينقل ما يمليه عليه الإمام فأمر نستبعده لسببين، فمن ناحية أولى أقرّت الدعوة الإسماعيليّة في مختلف مراحلها اللاحقة نسبة تلك المصنّفات إلى النعمان، ومن ناحية أخرى أنّ بعض الكتب القليلة منسوب إلى المعزّ مثل كتاب تأويل الشريعة. ولو كان النعمان في ما أثر عنه من مصنّفات يكتفي بنسخ ما سمعه من الأئمّة لأثبت مؤرّخو الدعوة الإسماعيليّة ذلك ولكان لهم سبيلًا إلى ترسيخ عقيدتهم في الإمام، وليس ثمّة من دليل على ما ينسب للأئمة من العلم أقوى من أن تسند إليهم مصنّفات كتلك التي وضعها النعمان.

وحين نعود إلى هذه المصنّفات التي تضمّنت قدرًا من التأويل، نجد عناية بتأويل موضوعين متلازمين وهما الخطاب والعمل، أو النصوص والطقوس.

1 ـ تأويل الخطاب القصصي

استقرّ الأمر عند أغلب الأصوليّين على أنّ خطاب الشريعة قسمان، أحدهما يحتاج إلى البيان والآخر لا يحتاج إليه. وينقسم الخطاب المحتاج إلى البيان بدوره إلى نوعين وهما ما له ظاهر قد استعمل في خلافه، وما لا ظاهر له[1] ولم يخرج عن هذه القاعدة بعض المفكّرين الآخرين مثل ابن رشد، فقد أشار في «فصل المقال» إلى أنّ خطاب الشريعة منه ما يؤوّل ومنه ما لا يؤوّل[2] مقابل ذلك، يُعتقد عمومًا أنّ عامّة الباطنيّة ترى في خطاب الشريعة كلّه خطابًا يقبل التأويل حتّى أنّهم قالوا إنّ لكلّ آية ظهرًا وبطنًا، ومنهم من يروي عن جعفر الصادق أنّه قال: «إنّا نتكلّم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه»[3] إلاّ أن نظرة متمعّنة في مصنّفات النعمان، أو غيره من أعلام الإسماعيليّة، تدحض هذا الرأي الشائع وتثبت بطلانه، فقد عمد النعمان مثلًا إلى صنفين من الخطاب يؤوّلهما دون غيرهما. ويتمثّل هذان الصنفان في ذلك الخطاب القصصيّ الذي يحفل به القرآن، وبعض الآيات القليلة التي فيها إشارات إلى من يتولّى الحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه، أو تمّ ائتمانه على سرّ من أسرار القرآن. وعلى هذا الأساس يكون مجال التأويل الذي ضبطه النعمان منحصرًا في الخطاب القصصيّ، وما فيه من أمثال ورموز، وفي ذلك الخطاب الذي نسمّيه خطاب تأسيس، لما فيه من ضوابط تحدّد جملة من الوظائف السياسية والمعرفيّة.

خصّص النعمان مجمل كتابه «أساس التأويل» لمعالجة ما يسمّيه أمثالًا ورموزًا في القرآن. وإذا تتبّعنا فصول الكتاب ألفيناها تحليلًا للدعامة الأولى من دعائم الإسلام التي أعلنها الإمام جعفر الصادق وأوردها النعمان في غير مناسبة. وتتمثّل هذه الدعامة في ولاية الرسل، لذلك اختار النعمان ما جاء في القرآن من قصص

---

(1) راجع: فخر الدين الرازي، **المحصول في علم اصول الفقه**، دراسة وتحقيق جابر فياض الحلواني، مؤسسة بيروت، ط2، 1992، ج 3، ص187 وما بعدها.

(2) يميّز ابن رشد بين أربعة أصناف من الخطاب وهي ما ليس له تأويل كالذي تكون مقدّماته يقينيّة ونتائجه دون مثالات، وما يتطرّق إليه التأويل كالذي تكون مقدّماته يقينية ونتائجه مثالات، وما تؤوّل مقدّماته ولا تؤوّل نتائجه، وما يجب على الخواصّ تأويله دون الجمهور. وقد تطرّقنا في دراستنا عن قوانين التأويل وحدوده إلى تفاصيل المنهجيّة الرشدية في تأويل الخطاب الديني. انظر ذلك في حوليات المعهد العالي للغات بتونس، العدد8، سنة 2005.

(3) رواه النعمان في **اساس التاويل**، ص: 27.

الأنبياء لأنّه في نظره العلامة الأوضح على كون الشريعة الإسلاميّة توجب على أتباعها ضرورة الاعتقاد في الولاية شرطًا أساسيًا للإيمان. ولكنّ الكتاب سرعان ما يميل بصاحبه إلى موضوع فرعيّ هو في اعتقادنا الخلفيّة النظريّة التي ترتّب عنها القول بوجوب الولاية. لقد انزاح النعمان في «أساس التأويل» عن ظاهر مقاصده ليكشف عن حقيقة ما كان يؤرّقه في القرآن من أخبار وحكايات لا يكاد يقبلها العقل لما فيها من حضور مكثّف للعجيب والغريب. ولتجاوز هذه العقبة كان لا بدّ من البحث عن تأويل لهذا النوع من الخطاب الغرائبيّ حتّى يتمّ الانسجام بين مضامينه من جهة وبدائه العقل من جهة أخرى.

لقد تتبّع النعمان تفاصيل هذا الخطاب وأعاد ترتيبه وفق تسلسل تاريخيّ يبدأ بقصّة النبيّ آدم وينتهي بقصّة النبيّ محمّد. وتظهر بين هذين الحدّين حلقات كثيرة اجتهد النعمان في البحث عن خيط يربط بينها، فقسّم قصّة النبوّة والولاية إلى سبعة أدوار كبرى يحمل كلّ دور منها اسم النبيّ المرسل الذي افتتحه، ويضمّ في ثناياه قصص أنبياء لم يرتقوا إلى درجة الرسالة، فنجد في دور آدم، فضلًا عن قصّة خلقه وحكايته مع حوّاء وإبليس وكيف أخرجوا من الجنّة، قصّة النبيّ إدريس وحكايته مع الحوت. أمّا دور النبيّ نوح ففيه قصّتا النبيّين هود وصالح إلى جانب قصّة نوح وحكاية الطوفان والسفينة. ويستمرّ الأمر على هذا النحو حتّى يخلص الكتاب إلى ما جاء في الأخبار عن النبيّ محمّد وبعض معجزاته.

ورغم ما في هذا الترتيب الزمنيّ من تتال قد يوقعنا، إذا ما تتبّعناه على علاّته، في شيء من التكرار، إلاّ أنّنا اخترنا الاحتفاظ به رغبة منّا في الوقوف على دقائق المنهجيّة التي توخّاها النعمان في تأويل ما يعرف بمعجزات الأنبياء. وممّا يقوّي هذا الاختيار ويرجّحه لدينا أنّ في كلّ قصّة ظاهرة فريدة تستحقّ أن نوليها ما يجب من العناية بها حتّى يتسنّى لنا التعرّف على مختلف أصناف الغريب في القرآن من جهة، وعلى مختلف الوسائل التي مكّنت النعمان من الوقوف على ما وراء تلك الغرائب من معان بعيدة، لم يلتفت إليها أصحاب التأويل الظاهر من جهة أخرى.

1 ـ 1 ـ قصّة النبيّ آدم

توقّف النعمان في هذه القصّة عند عدد من المسائل تحتاج في نظره إلى تأويل يرفع عن الأذهان ما فيها من غوامض ويكشف عمّا فيها من أسرار ورموز. ويمكن أن نحصر تلك المسائل في ما يلي:

* الخلق

تعجّ كتب التفاسير بكمّ هائل من الأخبار الغريبة يؤتى بها لتفسير خلق آدم وكيف أمر الله ملائكته واحدًا بعد آخر أن يأتوه بشيء من جميع ما في الأرض لينشئ منه آدم خليفته فيها، وكيف استعاذت الأرض بالله منهم فعادوا ولم يأخذوا منها شيئًا حتّى كلّف الله إبليس فهجم على الأرض وأخذ منها ما أمر به غير مبال بتبرّمها من فعلته، فصوّر الله من تلك العناصر المقتطعة جسد آدم وتركه أيّامًا حتّى يجفّ ثمّ نفخ فيه من روحه وأمر الملائكة بالسجود له[1] وإذا كان الاتجاه الغالب على هذا النوع من التفاسير البحث عمّا في الأخبار من حكايات تتعلّق بقصّة آدم، فالنعمان ينصرف بالتأويل عن هذه الوجهة لأنّها تزيد القصّة القرآنيّة غرابة على غرابتها لما في تلك الأخبار من مادّة غرائبيّة متضخّمة تفيض حتّى عمّا في القرآن من غريب الحكاية. وهو حين يفعل ذلك إنّما يرسم للتأويل هدفًا مغايرًا يختلف عن ذلك الهدف الذي أراده الطبريّ ومن سار على خطاه من المفسّرين. لقد كان جهد هؤلاء المفسّرين مقصورًا على توسيع المادّة القصصيّة في القرآن وإثرائها بموادّ أخرى تمّ إنتاجها في عصور متباعدة سبقت ظهور الإسلام قصد إشباع الحاجة إلى التخيّل. نقول ذلك لأنّ نظام السرد في القصة القرآنيّة مبنيّ على الحذف، وبدل أن يلتفت المفسّر إلى مدلول القصّة وما تشير إليه وقائعها من معان نراه منكبًّا على مواطن الحذف يبحث لها في شتّى المصادر عمّا يمكن أن يسدّ حاجة الخيال، وتكون النتيجة بالتالي ولادة متن حكائيّ أبعد في الخيال من المتن الأوّل[2]

لم يكن النعمان إذن من الذين مالوا إلى ملء الفراغ في القصص القرآني بما تناقلته الأخبار الغريبة، فقد كان منهجه في التأويل يقضي بضرورة البحث عمّا تنطوي عليه القصّة القرآنيّة من معان بعيدة وإشارات لطيفة. وعوض أن نراه يتعامل مع القصّة على أنّها مادةّ تاريخيّة تروي ما حدث في غابر الأزمنة ويفيد منها القارئ معرفة بالماضي السحيق، نجده يتعامل معها باعتبارها حكاية يؤتى بها على سبيل التمثيل.

---

(1) راجع: محمّد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تاويل آي القرآن**، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص ص: 501 ـ 552

(2) للتوسّع في خصائص القصص القرآنيّ وما فيه من حذف قاد المفسّرين إلى التعويل على الأخبار الغريبة يستحسن الرجوع إلى: التهامي نقرة، **سيكولوجية القصّة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1974، ص ص: 275 ـ 305.

وقد أدّى هذا المنهج إلى أن يميّز في هذه القصّة بين خلقين، خلق مادّيّ وخلق معنويّ. أمّا الخلق المادّي فقد اكتفى النعمان فيه بترديد الحدث كما سرد في القرآن دون الحاجة إلى البحث عن التفاصيل المحذوفة فذكّر بأنّ الله خلق آدم من طين ثمّ نفخ فيه من روحه ثمّ أمر الملائكة بالسجود له. وهو، بالوقوف عند هذا الحدّ، يقرأ القصّة في مستواها الخبريّ ويلخّص أحداثها ويعيد ترتيب وقائعها وفق النظام الزمنيّ، ولا يفكّر أبدًا في سدّ الفراغ الناتج عن الحذف كما هو الشأن عند أصحاب التفسير بالمأثور، وذلك ما يسمّيه تحديدًا بالتأويل الظاهر أي التوقّف عند الطبقة الأولى من طبقات المعنى، وهي في الحقيقة طبقة يكون فيها المعنى في ظاهر لفظه حسب قول البلاغيّين. إنّ المعنى كما تصوّره المفكّرون العرب القدامى لا يحلّ في اللفظ، وبين الدّال والمدلول عندهم مسافة قد تكون قريبة فيكون المعنى ظاهرًا جليًّا، وقد تكون بعيدة فيكون باطنًا خفيًّا لا يدركه إلاّ العقلاء. أمّا الذين في عقولهم نقص، لما قد غلب عليهم من الحسّ أو الوهم، فيسمّيهم النعمان عوامّ، لأنّهم وقفوا عند أقرب المعاني فلم يتجاوزوا اللفظ المحسوس إلاّ قليلًا حين راحوا يتوهّمون ويتخيّلون فملؤوا تفاسيرهم بالغرائب ولم ينتجوا بالتالي سوى الوهم بدل الفهم. ومن الأمثلة التي يسوقها النعمان للبرهنة على ما في التفاسير من أوهام العوامّ حكاية حوّاء وكيف خلقت بزعمهم من أحد أضلاع آدم. لقد رأى النعمان في هذا الخبر الشائع عند المفسّرين وغيرهم علامة ساطعة على تقصير في تأويل أخبار الخلق والتكوين الواردة في الكتب المقدّسة، والحقيقة عنده خلاف ذلك تمامًا لأنّ القصص الدينيّ في نظره أمثال ورموز تشير إلى معان بعيدة وأسرار لطيفة لا يعرف كنهها إلاّ العارفون من الأولياء والأوصياء. وعلى هذا الأساس يكون خلق حوّاء من أحد أضلاع آدم مثلًا على الصلة بين النبيّ الناطق وأساسه الصامت، ويصبح آدم في القصّة رمزًا لصاحب الدعوة، أمّا حوّاء فهي رمز أساسه. إنّ الذي قاد النعمان إلى مثل هذا التأويل إيمانه الراسخ بأنّ الإناث، من الحيوان أو البشر، هنّ في القصص الديني أمثال الأسس كما أنّ الذكور هم أمثال الأئمّة وأصحاب الشرائع، يضاف إلى ذلك أنّ الضلع الذي خلقت منه حوّاء كما ورد في الخبر ما هو في التأويل إلاّ رمز لأحد أركان الدعوة[1]

---

(1) **أساس التاويل**، ص ص 58 ـ 59.

لقد مثّل خلق آدم وحوّاء مشكلة بالغة التعقيد فرضت على أصحاب التفسير الحرفيّ أن يطلقوا الأعنّة للأخيلة والأوهام ليحشدوا ما تيسّر لهم العثور عليه من الأخبار والأساطير. ولم يكن ذلك إلاّ نتيجة حتميّة ترتّبت عن طبيعة موقفهم من القصص الديني، فهو في نظرهم خطاب مباشر يخبر عمّا جرى في غابر الأزمنة حتّى أنّ الكثير من المتكلّمين رأوا في ذلك القصص أحد جوانب الإعجاز في القرآن[1] أمّا النعمان فقد رأى في ذلك الخطاب نفسه ضربًا من الكناية وجنسًا من الرمز والتمثيل، وقد استطاع بفضل هذه الرؤية أن ينفذ إلى ما وراء القصّة القرآنية، متجاوزًا مادّتها الأسطوريّة بحثًا عن معنى يقبله العقل ويرضى به الفهم. وبالمقارنة بين هذين المنزعين أي منزع الوهم ومنزع الفهم، ندرك طبيعة المسار التأويليّ في الفكر الإسلاميّ قديمًا وحديثًا. فقد تفرّع تأويل القصص القرآني منذ نشأته إلى خطّين في اتجاهين متقابلين، أحدهما يرى في القصّة القرآنيّة خبرًا يروي حقيقة ما جرى في الزمن الغابر بشكل يغلب عليه الحذف والاختزال ويدعو المفسّر إلى إثراء تلك القصّة بما في الأخبار من تفاصيل لإشباع الحاجة إلى التخيّل، والآخر يرى في القصّة نفسها مثلًا يشير إلى حقائق خفيّة ويدعو المؤوّل إلى فكّ ما فيها من رموز لإشباع الحاجة إلى الفهم[2] وقد ساق هذا التأويل الباطنيّ، كما يقول الإسماعيليّون، أو الإشاري كما يسمّيه المتصوّفة، إلى اعتبار آدم رمزًا لصاحب الشريعة يتلقّى التأييد من الله وينال بفضله علمًا بظواهر الأمور وبواطنها. فالطين الذي خلق منه آدم هو في التأويل رمز للعلم الحسّي، ويستدلّ النعمان على ذلك بما ورد في الأخبار حين رووا أنّ إبليس كان يمرّ على جسد آدم قبل أن ينفخ فيه الله من روحه فيدخل تجويفه وينقره فيجده فارغًا فيفرح لذلك. إنّ هذه الحادثة التي ألحّ المفسّرون على نقلها من الأخبار تؤكّد عند النعمان ضرورة الأخذ بباطن التأويل وترك ظاهره، فإبليس حين

---

(1) انظر على سبيل المثال: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن: **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص. 101 وانظر أيضًا: أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1986، ص: 57.

(2) يتجلّى هذا المنزع الثاني بالخصوص في التأويل الباطنيّ بشقّيه الإسماعيليّ والصوفي. انظر على سبيل المثال: **تفسير ابن عربيّ**، تقديم عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، المجلد الأول، ص ص: 45 ـ 51.

يفعل ذلك إنّما يشير إلى أنّ آدم الذي فضّله الله عليه وأمره بالسجود له أقلّ درجة في العلم منه لأنّه لا يعلم سوى المحسوس من الظواهر، أمّا هو فيعلم الظاهر والباطن. لقد كان إبليس في التأويل الأساس الذي نصبه الله للنبي آدم، فلمّا تمرّد وتجاوز حدّه عوّض بحوّاء. وهي وإن كانت في الظاهر زوج آدم إلاّ أنّها في الباطن أساس دعوته الذي تمّ اختياره من بين أحد الدعاة الاثني عشر. وإذا كان الطين الذي خلق منه آدم رمزًا للعلم بظواهر الأمور، فالنفخة الإلهيّة في جوف آدم رمز للعلم بالباطن. وبهذا تكون قصّة خلق آدم مثلًا على التدرّج في سلّم المعارف الدينيّة من درجة العلم بالظاهر المحسوس إلى درجة العلم بالباطن، أو من درجة العلم الكسبيّ إلى درجة العلم الكشفيّ كما يقول أرباب التصوّف.

إنّ النعمان، حين يتصرف في قصّة الخلق لتأخذ هذا المنحى الرمزي، يسكت عن سؤال الخلق في ذاته ولا يقدّم جوابًا عن كيفيّة ظهور آدم. ولسكوته هذا معنيان، فهو يعبّر من ناحية عن خطوة معرفيّة تتجاوز التفسير إلى التأويل، فإذا كان التفسير منشغلًا بمشكلة الخلق يبحث لها عن أجوبة في ما لديه من تراث الأخبار، فالتأويل يتعالى عن هذه المشكلة ولا يبدو منشغلًا بها على النحو السائد في أعمال المفسّرين. ويعبّر ذلك السكوت، من ناحية أخرى، عن تراث معرفيّ ينطلق منه النعمان ولا يقف عند حدوده. نقول ذلك لأن هذا السؤال تمّت الإجابة عنه في مصنّفات جعفر بن منصور اليمن وأبي يعقوب السجستاني[1].فقد فصّل هذان المفكّران القول في هذا السؤال بالذات حين قرّرا أنّ ظهور الإنسان في الكون كان خاتمة التكوين الطبيعي، إذ تولّد النبات من الجماد، وتولّد الحيوان من النبات، وكان الإنسان بعد ذلك أرقى أنواع الحيوان، وما ظهوره إلاّ من أجل «تماميّة هذا العالم» كما يقول جعفر بن منصور اليمن أو من أجل تماميّة الحكمة كما يقول أبو يعقوب السجستاني[2]

---

(1) هذان المفكّران من معاصري النعمان، أحدهما من أعلام الإسماعيليّة في البيئة العراقيّة الفارسية وهو أبو يعقوب، والثاني من البيئة اليمنيّة بها نشأ وعلى يديه تبلورت آراء الإسماعيلية الأولى في مسائل الخلق والتكوين، ثمّ رحل في آخر أيّامه إلى إفريقيّة حيث كان النعمان في بدايات مشواره الفكريّ والسياسيّ.

(2) يقول أبو يعقوب: كان ابتداء الطبيعيّات بالقوّة الساكنة وهي النما وانتهاؤها إلى القوّة المتحركة وهي الحس. وابتداء الروحانيات بالقوة المتحركة وهي النطق وانتهاؤها إلى القوة الساكنة وهي القدس لتكمل أفعال الطبيعة وتظهر أفعال العقل. راجع كتابه **إثبات النبوءات**، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط3، 1982، ص: 45.44.

* الخطيئة

تتضمّن قصّة آدم كما رويت في القرآن حديثًا عمّا جرى بين آدم وحوّاء حين أكلا من الشجرة المحرّمة وكيف بدت لهما سوءتهما وطفقا يخصفان عليها من ورق الجنّة، وكيف عاقب الله بعد ذلك آدم وحوّاء وإبليس فأطردهم من الجنّة وأهبطوا إلى الأرض إلى أن تلقّى آدم كلمات من ربّه فتاب عليه. وقد أشار النعمان، في معرض معالجته لهذه المسألة، إلى ما ذهب إليه المفسّرون من ضروب الخيال حين قال بعضهم إنّ الشجرة المحرّمة في الجنّة شجرة الحنطة وذهب آخرون إلى أنّها شجرة التين أو هي شجرة العنب[1] أمّا ورق الجنّة الذي استتر به آدم وحوّاء فهو عند المفسرين ورق التين خاط منه آدم لباسًا له ولزوجته. لقد أثبت النعمان هذه الأقاويل في تأويله ليبرهن من خلالها على ما في الأخذ بظاهر القصّة من مزالق قد تقود إلى المهالك في الدين أوّلها الجرأة على الأنبياء والتشكيك في عصمتهم. إنّ حكاية الشجرة المحرّمة وما تومئ إليه في ظاهر التأويل من وقوع آدم وحوّاء في فعل محرّم هو لذّة الجنس، يعني عند النعمان أنّ آدم، وهو النبيّ، أتى فعلًا منكرًا لا يليق بأبسط الناس منزلة فضلًا عن أن يليق بنبيّ وأساسه. يضاف إلى ذلك أنّ في ظاهر القصّة ما يشير إلى أنّ الله حسر عن آدم وحوّاء ما كان عليهما من لباس وهو من ظفر، حتّى بدت عورتاهما. وفي هذا التأويل الظاهر الذي ردّده المفسّرون ما لا يليق بالله ولا حتّى بعبد من عباده كما يقول النعمان. هكذا يكون الأخذ بظاهر القصّة مدعاة إلى السقوط في المهالك، والسبب في ذلك حسب النعمان هو أنّ المفسّرين نقلوا عن كعب الأحبار وعبد الله بن سلام ما ورد في التوراة على ظاهره دون تأويل أو علم بالباطن.

وحين يشغّل النعمان آلات التأويل في ما ورد في هذه القصّة من أخبار، تتحوّل جميع العناصر والوقائع إلى رموز وأمثال، فالشجرة المحرّمة «مثل لحدّ قائم الزمان الذي هو صاحب القيامة والذي يكون التكليف في حدّه مرفوعًا»[2]، وهو ما يعني أنّ الله منع النبيّ آدم وأساسه حوّاء من رفع التكليف وحذرهما من تجاوز حدود الرسل أصحاب الشرائع وما فيها من تحليل وتحريم إلى حدّ صاحب القيامة وما فيه

(1) **أساس التاويل**، ص 68.

(2) نفسه، ص 62.

من الإباحة. أمّا السوأة التي بدت لآدم وحوّاء فهي أبعد في التأويل من أن تكون عورة لأنّها رمز يشير إلى انقطاع التأييد عنهما، ذلك أنّ اللباس الذي عريا منه إنّما هو لباس التقوى وهو كما يقول النعمان: «الكلمة التي وارت عنهما بنورها كلّ ظلمة كانت فيهما مركّبة»[1] لقد كان آدم من قبل في حجاب من نور التأييد فلمّا تجاوز حدّ الحلال والحرام إلى حدّ الإباحة وهو ممنوع منه انقطع عنه التأييد فأضحى في عداد الجاهلين الذين يحتاجون أبدًا إلى قدر من العلم والحكمة حتّى يستعيدوا معرفتهم بالحدود، وذلك هو ورق الجنّة الذي ستر به آدم وحوّاء ما بدا لهما من السوأة. إنّ ورق الجنّة في التأويل هو ما بقي من نور الحكمة والمعرفة، والاستتار به يعني التعلّق بالحكمة عن طريق التذكّر. هنا تصبح خطيئة آدم خطيئة معرفيّة أبعد ما تكون عن المعنى الأخلاقيّ الذي أقرّته التفاسير، وتصبح التوبة التي أعلنها آدم حين دعا ربّه أن يغفر له اعترافًا منه بنقص في المعرفة وأملًا في سدّ ذلك النقص، وتصبح الكلمات التي تلقّاها آدم من الله حتّى تاب عليه رمزًا للحدود العلويّة التي يأخذ بواسطتها آدم العلم عن الله. لقد كان آدم قبل الخطيئة يتّصل بالمادّة العلويّة دون وسائط، وصار العلم بعدها لا يأتيه إلاّ عبرها. وبهذا التأويل يشرح النعمان المسار الذي قطعه الوعي الدينيّ من لحظة كان فيها الدين طبيعيًّا وكان صاحب الديانة يتّصل بعالم الغيب دون وسيط إلى لحظة تحوّل فيها الدين إلى ديانة أسرار حين ظهرت الوسائط بين النبيّ وعالم الغيب. إنّ هذا التحوّل يعني نقلة من لحظة كان فيها الدين طبيعيًّا إلى لحظة أصبح فيها مؤسّسة لها نظامها.

* الهبوط

لقد كانت الخطيئة التي وقع فيها آدم سببًا لخروجه، مع حوّاء وإبليس، من الجنّة وهبوطهم إلى الأرض. ولهذه الحادثة في كتب المفسّرين تفاصيل شتّى، إذ منهم من قال إنّ آدم حين هبط من السماء إلى الأرض وقع على جبل في بلاد الهند ومنهم من قال إنّه وقع في شمال الجزيرة العربيّة. ولكنّ النعمان لا يولي أيّ اهتمام بهذه الأخبار لأنّ الحادثة تعني عنده أمرًا أبعد من مجرّد الحركة في الفضاء. إنّ الرموز التي أشارت إليها الشجرة المحرّمة وورق الجنّة والمعاني التي ترتّبت عن أفعال الأكل وظهور السوأة، يمنع من الاعتقاد في هبوط حقيقيّ من أعلى السماء إلى

(1) **أساس التأويل**، ص: 66.

سافل الأرض. لذلك لم يكن الهبوط المذكور في القصّة سوى ضرب من ضروب الكناية تكون الجنّة بمقتضاه «حدّ التأويل بلا حجاب» وتكون الأرض بالتالي حدًّا أدنى من ذلك أي حدّ التأويل من وراء حجاب، وهذا ما أشار إليه النعمان حين ذكر أنّ الله أسكن آدم الأرض وأيّده بالوصيّة. لم يكن الهبوط إذن هبوطًا ماديًّا بل هو هبوط رمزيّ من حدّ معرفيّ أرقى إلى حدّ أقلّ منه درجة يكون فيه آدم ممنوعًا من الاتصال بالمادّة العلويّة إلاّ عبر وسائط، بقدر ما هو ممنوع من البوح بما لديه من أسرار العلم إلاّ على وصيّه وأساسه.

لم تكن الخطيئة سببًا في الهبوط فحسب، بل كانت فاتحة طور جديد من أطوار تحصيل العلم وتوزيعه. كان آدم من قبل يتلقّى أنوار الحكمة والمعرفة دون وسيط بينه وبين الله وكان لا يخفي شيئًا من علمه عمّن حوله. أمّا بعد الذي حصل من أمر الخطيئة فلا بدّ من أن تتغيّر منهجيّة تحصيل الحكمة وتوزيعها لتكون بين الله وبين أنبيائه عدّة وسائط وبين النبيّ وأتباعه وسائط بالعدد نفسه. ذلك هو جوهر فلسفة التعليم الإسماعيليّ، وتلك هي الخطوة التي خطاها العرفان الإسماعيليّ بالتصوّف على نحو ما بيّنه حسين مروّة، وبهذه الخطوة تحوّل الإسلام من ديانة طبيعيّة إلى ديانة أسرار وتحوّل التديّن من التزام سياسيّ إلى انخراط في حركة البحث عن حقائق خفيّة تؤطّر ذلك الالتزام وتقوده وترسم له الوسائل والغايات.

2 ـ 1 ـ قصّة النبيّ نوح

توقّف النعمان في هذه القصّة عند جملة من الظواهر اعتبرها رموزًا تستوجب تجاوز الظاهر إلى الباطن لأنّ الاكتفاء بظاهر الخطاب يعطّل الفهم ويذهب بالمفسّر إلى التصادم مع بداهة العقول. ومن هذه الرموز السفينة والطوفان وسنّ النبيّ نوح.

* السفينة

في هذه القصّة خبر اعتبره النعمان غريبًا لما فيه من تعارض مع صريح المعقول وهو أنّ النبيّ نوح شرع في بناء السفينة وهو في بلد يخلو من كلّ نهر أو بحر، الأمر الذي جعله ضحكة بين قومه فهم كلّما مرّوا ورأوه منشغلًا في بناء سفينته تهامسوا وتغامزوا. لقد اجتهد المفسّرون في تبرير هذا الموقف فقالوا إنّما يتهامسون لجهلهم بما أُمر به نوح ليكون معجزة له، فالسفينة ستكون سبيل النجاة لنوح وأتباعه حين يأتي الطوفان ليجرف الكافرين عقابًا لهم. ولكنّ النعمان عدّ هذا التفسير تفسيرًا عاميًّا

لما فيه من جهل بباطن السفينة. والحقّ عنده أنّ نوحًا كان قد أُمر ببناء السفينة ظاهرًا وباطنًا ولكنّ قومه لم يدركوا غير الظاهر وعمت أبصارهم وعقولهم عن الباطن، شأنهم في ذلك شأن عامّة المفسّرين. لقد كان نوح يبني سفينته في الظاهر ليحجب بها عن أعدائه ما كان يبنيه في السرّ وهو الدعوة الباطنيّة المؤهّلة لتغيير العالم وتأسيس مجتمع جديد.

ولهذا التأويل الباطنيّ مستنداته، فالسفينة كما وردت في القصّة هي عند النعمان مثل على الدعوة لأنّ القرآن نزل بلغة العرب واستعمل أساليبهم في التعبير، وكثيرًا ما كانت العرب تشير إلى النجاة من المهالك بقارب النجاة أو بشاطئ الأمان، كما كانت تشبّه الجماعة من الناس بالسفينة وتشبّه زعيمها بالربّان، ومن هذا المنطلق جوّز النعمان لنفسه أن يتعدّى ظاهر الخطاب إلى باطنه أو المثل إلى الممثول. إنّ هذه القراءة المؤسّسة على مبدإ التمثيل تسمح للتأويل أن يتعدّى أسس التفسير المنهجيّة وآفاقه الفكريّة، فالمفسّر الذي يشتغل على القرآن بواسطة معارفه اللغويّة والتاريخيّة والدينيّة يجد نفسه أمام القصّة القرآنيّة ساردًا ثانيًا يملأ ما تركه السارد الأوّل من فراغات كثيرة في قصّته ويجنح لملء تلك الفراغات إلى الخيال فيحدّد الأمكنة التي جرت فيها الحادثة، ويتوسّع في وصفها ويفصّل القول في ما جاء من أحداث مجملة، وينسى أنّ شغله الرئيسيّ إنّما هو التفسير لا الإطناب في الحكاية. أمّا التأويل فقد تعامل مع القصّة تعاملًا مختلفًا، ذلك أنّه رآها جنسًا من القول مخصوصًا وهو أنها مثل يضرب للإشارة إلى معان خفيّة لا يدركها إلاّ من أوتي علمًا بأساليب العرب في الكلام.

السفينة مثل للدعوة، وإذا كانت القرينة الدالّة على ذلك قرينة لسانيّة فقد اجتهد النعمان في البحث عن قرائن أخرى تتجاوز اللغة إلى الوجود. إنّ القرينة اللسانيّة تبقي التأويل في حدود الاشتغال على اللفظ، أمّا القرينة الوجوديّة فتتعدّى به من تأويل الاسم إلى تأويل المسمّى ذاته وهو السفينة بما هي مركب يستعمل لقطع المسافات والطرق المائيّة. وحين يتجاوز النعمان القرينة اللغويّة إلى القرينة الوجوديّة يعبر في التأويل آليّة التمثيل إلى آليّة المماثلة، وهذا ما يظهر جليًّا في البحث عمّا بين السفينة والدعوة من تماثل في المكوّنات والأجزاء وترتيبها وعددها. فإذا كانت السفينة مكوّنة من العود والحديد فالدعوة مبنيّة على أصلين وهما الناطق وأساسه، وكذلك «السفينة تجري وترسو بسبعة أشياء رجلان تعتمد عليهما وعامود، هو

الصاري، في وسطها، وعارضته في رأسها وهي القزّة وقلع تدخل فيه الريح فتجري به، ومرساة تمسكها وهو الهوجل وحبل تربط به وهذه السبعة أمثال السبعة النطقاء...»[1] وإذا كان في السفينة اثنا عشر لوحًا من الخشب فالدعوة لابدّ لها من اثني عشر لاحقًا، منهم أربعة لواحق أصول وهو عدد العراء الأربعة المثبتة في السفينة تشدّ إليها الحبال كي لا تميل. هكذا يجري النعمان مماثلة بين الصورتين، صورة السفينة وصورة الدعوة، ويستنتج من ذلك كلّه أنّ سفينة النبيّ نوح لم تكن مركبًا لإنقاذ أتباعه من الغرق في الطوفان فحسب، بل كانت تنظيمًا دينيًّا سيقود الأمّة للنجاة ممّا يتهدّدها من مخاطر، نقول ذلك لأنّ الطوفان نفسه لم يكن مفهومًا بمعناه الظاهر بل كان مثلًا يشير إلى ما سيغمر المجتمع من حقائق تنسف الأباطيل السائدة على نحو ما سنوضّحه في الفقرة التالية.

وقبل الدخول في تفاصيل الرمز الثاني من رموز هذه القصّة، يحسن بنا أن نقدّم الجدولين التاليين لتوضيح الفارق المنهجيّ بين التأويل بالمثل المعتمد (تأويل لفظ السفينة)، والتأويل بالمماثلة (تأويل المفهوم من ذلك اللفظ)

الجدول الأول: التأويل بالمثل

المثل	الممثول	القرينة	المرجع
لفظ السفينة	مفهوم السفينة	لغويّة ـ سياقيّة	كلام العرب

الجدول الثاني: التأويل بالمماثلة

مفهوم السفينة	مفهوم الدعوة
خشب، حديد	ناطق، أساس
رِجلان، صار، قزة، قلع، هوجل، حبل.	سبعة نطقاء، أو سبعة أئمّة
12 عشر لوحًا	12 لاحقًا
4 عراء مثبتة	4 لواحق

حين نقارن بين هذين الجدولين نلاحظ أنّ للتأويل درجتين متتاليتين، أمّا الدرجة الأولى فتتمثّل في تأويل اللفظ فقد اعتبر النعمان لفظ السفينة دالاً على معنيين اثنين الأول المركب المعروف، والثاني هو الدعوة. ولا يعني ذلك أنّه لفظ منقول من

(1) **اساس التاويل**، ص: 79

الحقيقة إلى المجاز، لأنه لفظ يستفاد منه معنياه القريب والبعيد في الوقت نفسه. ولمّا كان من المحال أن يستفاد المعنيان في الوقت نفسه لأنّ ما يصرف الذهن عن المعنى القريب لابدّ أن يكون قرينة مانعة من إيراده، بطل أن يكون اللفظ منقولًا نقلًا مجازيًّا. وبالتالي، فالمثل ضرب من الكلام يختلف جذريًّا عن المجاز وهو كما يعرّفه صاحب البرهان في وجوه البيان قول مقرون بالحجّة وخبر مقرون بذكر عواقبه والمقدّمات فيه مضمومة إلى نتائجها[1] إنّ هذا الجنس من الأقوال يشير إلى صنفين من المعاني أحدهما قريب ظاهر والآخر بعيد خفيّ، وهما معا معنيان مرادان في الوقت نفسه، لذلك كثيرًا ما نسمع النعمان يلحّ على كون النبيّ نوح قد بنى السفينة على الوجهين القريب والبعيد، أو الظاهر والباطن. وكما أنّ المثل ليس من المجاز أو الاستعارة في شيء فهو ليس من اللغز أو المتشابه لأنّ اللغز عند أهل اللغة قول إذا حمل فيه المعنى على ظاهر لفظه كان محالًا ولابدّ حينئذ من حمله على غير ظاهره، وليس كذلك المثل لأنّ المعنيين الظاهر منهما والباطن ممكنان. إنّ هذه الطريقة في التعامل مع اللفظ تختلف اختلافًا جذريًّا عن تلك الطريقة التي عهدناها عند الأصوليّين، فالألفاظ عندهم محكم أو متشابه، والمحكم يراوح بين النص والظاهر والمفسّر، أمّا المتشابه فمجمل أو مشترك أو منقول... وبعيدًا عن هذا المنظور الأصوليّ، يوظّف النعمان مصطلحات أخرى هي إلى اللغويّين أقرب.

أمّا الدرجة الثانية فتتمثّل في تأويل مفهوم اللفظ، وبهذه الخطوة ينتقل النعمان من سطوح الخطاب إلى بنياته العميقة، ومن تأويل اللفظ إلى تأويل المعنى المراد. ومن هذه الخطوة بالذات، ينفصل التأويل الباطنيّ عن غيره من ضروب التأويل المكتفية باللفظ فلا تتعدّاه. إنّ المماثلة التي أجراها النعمان بين المعنى القريب المستفاد من لفظ السفينة من جهة، ومعنى الدعوة من جهة أخرى تقود الذهن إلى الانصراف عن المعنى القريب للأخذ بالمعنى البعيد، وهو ما يجعلها حجّة يؤتى بها لدعم الفكرة التي تقول إنّ لفظ السفينة في القصّة ما هو إلاّ مثل يشير إلى تنظيم الدعوة الباطنيّة التي أمر نوح بالشروع في بنائها بعد أن استنفد كلّ السبل لحمل قومه على اتّباعه. وبهذا يسهل علينا التمييز بين هاتين العمليّتين المتشابكتين، إذ انطلق النعمان في تأويله من مسلّمة تقول إنّ لفظ السفينة مثل، ثمّ مضى بعد ذلك يقدّم الحجج الداعمة لتلك المسلّمة. وعليه، من المستبعد أن تكون المماثلة في التأويل

(1) ابن وهب، **البرهان في وجوه البيان**، ص: 146.

الإسماعيليّ منهجًا لفهم العالم كما يذهب إلى ذلك عدد من الباحثين لأنّها مجرّد آليّة من آليّات تفسير الخطاب ولا تتعدّى هذا الحدّ لتكون منهجًا في المعرفة كما زعموا.

* الطوفان

تعجّ كتب المفسّرين بأخبار كثيرة تملأ ما في القصّة من فراغات. وبوسع كلّ من قرأ تلك التفاسير أن يبني منها رواية تحكي مأساة قوم نوح لمّا جرفهم الطوفان وتصف الكارثة من البدء إلى الخاتمة وتفصّل القول في الأمكنة التي جرت فيها الحادثة ومن أين بدأ الطوفان وإلى أين انتهى. وليس هذا بالأمر الغريب عن تقاليد المفسّرين في التعامل مع القصص القرآنيّ، فهم يصدرون في تفسيره عن اعتقاد راسخ يقول إنّ القصّة في القرآن إخبار عن الماضين، أي إنّ جميع ما في القرآن من حكايات عن الأمم الغابرة ما هو إلاّ تدوين لأحداث جرت فعلًا، والقرآن يرويها لا على سبيل الاعتبار فحسب بل على سبيل الإقرار والإثبات. وقد وجد هؤلاء المفسّرون في ما تناقله الرواة من الأخبار مادّة صالحة لملء الفراغ وسدّ النقص السرديّ في القصّة القرآنيّة.

أمّا النعمان فيصدر في تأويله لهذه الحادثة عن اعتقاد مخالف لاعتقاد المفسّرين. إنّ الطوفان عنده لم يكن مجرّد حدث ماديّ جرى في الزمن البعيد وفي مكان مّا، بل هو في نظره رمز يشير إلى معنى بعيد لم يتفطّن إليه المفسّرون. لذلك نجده يحلّل عناصر الرمز ومكوّناته وهي الماء والأمواج. أمّا الماء فهو في معجم الإسماعيليّة رمز للعلم الباطنيّ يستفيده الأساس من النبيّ الناطق ويكتمه فلا يبوح به إلاّ في وقت معلوم، لذلك فالماء الذي انهمر من السماء وانفجرت به الأرض حتّى صار طوفانًا يعمّ الدنيا ويجرف كلّ ما اعترض سبيله إنّما هو في التأويل رمز لما قام به نوح حين أذن لأساسه وسائر دعاته بإظهار ما لديهم من الحقائق الخفيّة والحجج الدامغة كي يدحضوا بها الأباطيل التي يروّجها خصوم الدعوة الباطنيّة. وقد احتجّ النعمان لهذا التأويل بعادات العرب في الكلام وما فيه من الكنايات والمجازات فالعرب يتوسّعون في لغتهم ويشيرون إلى العلم بعبارات حسّيّة فيقولون فلان غزير العلم في إشارة إلى كثرة ما لديه من الحقائق، ويسمّون مصادر العلم عيونًا ومنابع، ويكنّون عن أخذ العلم بالاغتراف والاستقاء، فضلًا عن عبارات أخرى ذائعة الصيت مثل بحر المعرفة والتبحّر في العلم بمعنى التعمّق فيه. ومن هذه اللغة التي نزل بها القرآن وما تتميّز به من طاقة رمزيّة جاز للنعمان أن يصرف القصص القرآنيّ عن ظاهر

مدلولاته ليكون منفتحًا على سيل من المعاني الخفية والرموز الدفينة.أمّا الأمواج التي علت وطالت الجبال، حتّى فصلت بين نوح وابنه، فهي رمز لقوّة الحجج والبراهين التي أظهرها نوح ودعاته في معركتهم ضدّ الكافرين من قومه، وما الجبل الذي لاذ به ابن نوح سوى عالم من علماء الظاهر فرّ إليه طمعًا في نصرته لمّا عجز عن مجادلة أحد دعاة أبيه.

لقد حوّل النعمان، بهذا التأويل، القصّة من خبر عن دمار مادّي لحق قوم نوح إلى مثل يعبّر عن صراع فكريّ مرير انتهى بزوال نمط من المعارف واستقرار نمط بديل. لقد زال ذلك الفكر المكتفي بظواهر الأمور وحلّت محلّه معرفة جديدة فيها وعي بما في الكون من حقائق خفيّة لا تدركها الحواسّ والأوهام ويدركها العقل. ومن شأن هذا التأويل أن يفتح بابًا جديدًا لقراءة تاريخ النبوّة وما فيه من ألوان الصراع بين الأنبياء ومناهضيهم، وهو حسب النتائج التي قادنا إليها النعمان، تاريخ صراع فكريّ بين الظاهريّة والباطنيّة أو بين معرفة العوامّ ومعرفة الخواصّ. بل لعلّه الصراع بين من يقف عند مدركات الحواس ومن يتجاوز ذلك إلى مدركات العقل.

* حياة نوح

من معجزات نوح حسب المفسّرين أنّه نجا بمن آمن معه من الطوفان فلم يلحقه ما لحق قومه من الموت في الغرق، ومن معجزاته أيضًا أنّه عاش أكثر من تسعمائة سنة. إنّ هذه المعلومة التي تردّدها القصّة القرآنيّة ويعتبرها المفسّرون من آيات نبوّة نوح معلومة لا تمثّل، عند النعمان، خبرًا عمّا حدث في غابر الزمان، وإنّما هي في تقديره رمز لم يفهمه عوامّ المفسّرين. وممّا يوجب حمله على هذا الوجه أنّ التوقّف عند ظاهره يقود حتمًا إلى مناقضة بدائه العقول، فالإنسان بحكم تكوينه الجسمانيّ لا يمكن له أن يعيش أكثر من بضعة أجيال، وقد قضت الطبيعة أن يكون جسده عرضة للفساد والهلاك[1] لم يبق إذن غير أن تكون هذه المدّة التي روي أنّ نوحًا عاشها كناية عن مدّة دوره، فمن المعلوم أنّ الإسماعيليّة يقسّمون تاريخ النبوّة إلى سبعة

(1) يقول النعمان مؤكّدًا هذا المعنى: «أمّا لبثه ببدنه وشخصه وهيكله فلم يكن إلاّ مدّة عمره الطبيعيّ مائة وخمسة وعشرون سنة، ولم يجعل الله سبحانه لأبدان البشر وطبائعهم التي أقامهم بها طول هذه المدّة بل جعل لها نهاية دون هذه النهاية لا تكاد تتجاوزها ولا تتعدّاها لأنّها تخرب». انظر **اساس التاويل**، ص: 87.

أدوار ولا يحلّ دور منها حتّى تنسخ شريعة صاحب الدور السابق، وبالتالي فقد أشار القرآن في سورة العنكبوت الآية 14 ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ إلى المدّة التي ظلّت فيها شريعة نوح قائمة معمولًا بأحكامها حتّى نسختها شريعة النبيّ إبراهيم.

إنّ هذا التأويل المؤسّس على ما تقتضيه العقول وما أثبتته التجارب يؤكّد مرّة أخرى نزعة النعمان خصوصًا والإسماعيليّة عمومًا إلى العمل على ردّ ما في الخطاب الدينيّ من مظاهر اللاّمعقول كي يتناسب مع المعقول، وتلك هي في الحقيقة الوظيفة الأولى لكلّ تأويل كما أثبت ذلك غير واحد من المنشغلين بالتراث التأويليّ[1]

3 ـ 1 ـ قصّة النبيّ إبراهيم

في هذه القصّة سيل عارم من الرموز والأمثال والإشارات دقّق النعمان في البحث عن خفاياها وأطنب في الحديث عن أسرارها التي لم يقف عليها المفسّرون لما في تفاسيرهم من تقيّد بظاهر القصّة اعتقادًا منهم أنّ القرآن حين يروي القصص إنّما يروي ما حدث بالفعل في الماضي السحيق، بينما هو في نظر النعمان يضرب الأمثال للنّاس ويشير بالحكايات إلى غير مفهوماتها الظاهرة. ولمّا كانت هذه القصّة حافلة بالرموز والأمثال فقد اخترنا أن نتوقّف عند الرموز التي رأينا فيها ما يعبّر بعمق ودقّة عن خصوصيّات التأويل الإسماعيليّ. ومن هذه الرموز نذكر ما يلي:

* حكاية إبراهيم مع أبيه آزر

الآباء في التأويل الإسماعيليّ أمثال للدعاة والأبناء أمثال المستجيبين، ولكن هذا لا يمنع الأب من أن يكون والدًا حقيقيًّا طالمًا أنّ نظام القرابة في المجتمعات القديمة هو المحدّد الرئيسيّ لتوزيع الوظائف والأدوار الماديّة والرمزيّة على السواء. ومن هذا المنطلق يتناول النعمان قصّة إبراهيم مع أبيه آزر، فقد جاء في القرآن أنّ إبراهيم ثار على أبيه حين رآه يعبد أوثانًا من صنع يديه. إنّ هذا الخبر يتعارض مع معتقد من أبرز معتقدات الإسماعيليّة وهو أنّ الأنبياء يتحدّرون من أصلاب طاهرة مطهّرة ولا يجوز حينئذ أن يكون آزر مشركًا بالله أو كافرًا من عبّاد الأوثان، وهو ما يوجب التخلّي عن المعنى الظاهر المفهوم من القصّة بحثًا عن معنى يليق بمنزلة آزر.

---

(1) انظر مثلًا عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص: 13

لقد كان آزر كما يذهب إلى ذلك النعمان المعلّم الذي تعلّم إبراهيم على يديه علوم الظاهر، فلمّا اجتاز إبراهيم علم الظاهر وانخرط في الدعوة الباطنيّة في زمانه وحاز من المعارف والأسرار ما لم يكن بحوزته من قبل، أدرك ما كان عليه معلّمه الأوّل من قصر النظر وضيق الأفق فعاد إليه يدعوه إلى ترك ما لديه من الظاهر والأخذ بالعلم الباطن[1] وبهذا يتخلّص النعمان من التعارض بين منطوق القرآن ومنطوق الحديث النبويّ حيث روي عنه «نقلت من كرام الأصلاب إلى مطهّرات الأرحام»[2]، ويضمن التناسب بين النصّين. إنّ هذا المخرج الذي وجده النعمان يحقّق في الوقت نفسه التناسب بين القرآن والحديث، والتناسب بين المعتقد الإسماعيليّ، القاضي بتوارث النبوّة والإمامة، وما جاء في الأخبار من روايات عن آباء الأنبياء وأبنائهم. إنّ ابن نوح الذي حال الموج بينه وبين أبيه فهلك في جملة الهالكين لم يكن حسب التأويل مرشّحًا لوراثة أبيه لذلك قال الله لنوح لمّا دعاه أن يشمل ابنه بالرحمة إنّه ليس من أهلك. وكذلك الشأن بالنسبة إلى يوسف نفسه، فهذا النبيّ الذي يروى عنه أنّه همّ بامرأة العزيز لولا أن رأى برهان ربّه أرقى من أن يتّهم في عفّته وطهارته، ولابدّ حينئذ من حمل الخطاب على غير ظاهره لتصبح امرأة العزيز رمزًا لحجّة الملك المرشّح لخلافته، وتصبح المراودة رمزًا لمعرفة أسرار الدعوة. لقد كان يوسف إذن في قصّته مع امرأة العزيز يريد ضمّ الحجّة إلى دعوته الباطنيّة ليطلعه على ما عنده من العلم الباطنيّ ولكنّ هذا لم يكن مسموحًا به لأنّ وقت المفاتحة لم يحن بعد ولأنّ الحكمة التي أراد يوسف إذاعتها لامرأة العزيز لابدّ أن تكون في موضعها وعلى نطاقها وحدودها وترتيبها كما يقول النعمان[3]

* حكاية إبراهيم مع الكواكب والنجوم

لا يختلف تأويل هذه الحكاية في أهدافه عن تأويل الحكاية السابقة، فالنعمان حريص كلّ الحرص على تنقية سيرة هذا النبيّ من كلّ شائبة خدمة لمعتقد العصمة،

(1) يقول النعمان في هذا المعنى: قوله «إذ قال يا أبت» يعني الذي كان أخذ عنه علم الظاهر فنسب إلى ولادته من قبل الظاهر، فلمّا انتهى إبراهيم إلى ما رقي إليه واتصل بحدود الباطن خاطب الذي كان ربّاه بالظاهر يحرّضه على الدخول في ما دخل فيه. انظر **أساس التاويل** ص: 118.

(2) رواه النعمان في **الاساس**، ص: 120.

(3) **أساس التاويل**، ص: 142.

وإذا كان الأنبياء معصومين ومرشّحين منذ الأزل لهداية الناس فكيف يجوز أن يعبدوا الكواكب والنجوم؟ إنّ النعمان هنا لا يردّ منطوق القرآن ليتناسب مع بداهة العقول، كما فعل في مناسبات كثيرة أخرى، بل يعمل على حمل النصّ ليلائم معتقداته الدينيّة. وإذا كان الغالب على المفسّرين أن يحتفظوا للأنبياء بالكثير من إنسانيّتهم فالنعمان يلغي كلّ ما من شأنه أن يجعل النبيّ بشرًا عاديًّا يخطئ ويضلّ حتّى قبل أن يكرّم بالنبوّة لأنّ النبيّ عنده حدّ لا يجوز عليه الخطأ وإن كان لم تظهر عليه بعد علامات النبوّة. ومن هذا المعتقد رأى النعمان في ما ذكرته القصّة عن إبراهيم وكيف كان يعبد كوكبًا، فلمّا رآه أفل تركه ومضى ليعبد القمر ثمّ الشمس إلى أن توصّل في النهاية إلى عبادة الله، مثلًا يشير إلى غير ما يفهم من ظاهر الخطاب. إنّ إبراهيم بوصفه مرشّحًا للنبوّة لا يمكن في اعتقاد النعمان أن يكون قد عبد الأوثان، وعليه، فكلّ ما جاء في القصّة من أمر الكوكب والقمر والشمس لابدّ أنّه رمز. هنا يعود النعمان إلى نظريّته في النبوّة والإمامة ليستعين بها على تفكيك هذا المثل والكشف عن معانيه البعيدة. إنّ النبيّ على نحو ما تمّ توضيحه في الباب الثاني من هذا العمل يترقّى في مدارج العلم الدينيّ درجة بعد أخرى حتّى يحوز درجة النبوّة، وله في كلّ درجة معلّم يأخذ عنه العلم، وذلك ما تشير إليه حكاية إبراهيم مع أوّل كوكب بدا له في أوّل عهده بالدعوة الباطنيّة، فهذا لم يكن كوكبًا حقيقيًّا كما فهم ذلك المفسّرون بل كان أوّل الدعاة الذين كلّفوا بتعليم إبراهيم أسرار الدين وحقائقه، ومن فرط إعجابه به قال إبراهيم ما قاله في شأنه حتّى سمّاه ربًّا، وكذلك الشأن مع القمر والشمس. ومن جهة أخرى فكلمة الربّ في العربيّة تعني الرئيس والمعلّم والمربّي، لهذا لم يكن حديث إبراهيم عن الكوكب والشمس والقمر بصفتهم أربابًا يعني أنّه كان يعتبرهم آلهة له، وإنّما كان يقصد أنّهم معلّموه. وبهذا التأويل يدافع النعمان عن عصمة الأنبياء وذرّيتهم ليؤكّد مقالات الإسماعيليّة وعموم الشيعة في عصمة الأئمّة، إلاّ أنّ التأويل من شأنه أن يقود إلى نظريّة تعصف بأركان تلك المقالات لما يترتّب عنه من نتائج أبرزها أنّ كلّ نبيّ يبدأ رحلته في كسب العلم الدينيّ من جمع العلم الظاهريّ تمامًا كما يتجلّى من علاقة إبراهيم مع أبيه آزر ثمّ يترقّى بعد ذلك في سلّم العلوم الباطنيّة درجة بعد أخرى حتّى يكلّف برسالة تنسخ شريعة من كان قبله. إنّ هذا التصوّر، بقدر ما فيه من فهم عميق لظاهرة النبوّة وتاريخ المؤسّسات الدينيّة، يزعزع ركنًا هامًّا من أركان نظريّة النبوّة في الفكر الإسلاميّ وهو القول بالاصطفاء ونفي الاكتساب. لقد انقاد النعمان بفعل التأويل إلى الحفر عميقًا في تاريخ النبوّة والكشف

عن اللحظة الأولى التي تتشكّل فيها النبوّة، وإن شئنا قلنا إنّه يحلّل ميلاد ظاهرة النبوّة في المجتمعات القديمة ويشرح المسار الذي يسلكه العارفون حتّى يصلوا إلى درجة الأنبياء. وبالعودة إلى قصص إبراهيم وموسى من بعده نستطيع أن نقول إنّ اللحظة التي تتهيّأ فيها الظروف لميلاد نبيّ لحظة تتشابك فيها العوامل السياسيّة والفكريّة، فما من نبيّ إلاّ نتاج دعوة باطنيّة، أي تنظيم سرّي يعمل في الخفاء على إزالة دولة الباطل وإقامة دولة الحقّ. ولعلّ ميزة هذا العمل أنّه عمل سياسيّ مؤسّس على فهم مغاير للعالم ومنزلة الإنسان فيه، بقدر ما هو مؤسّس، من جهة أخرى، على فلسفة في التغيير تؤمن بأولويّة الصراع الفكريّ على كلّ صراع آخر. ومن الطريف حقًّا أنّ جميع الأنبياء في القصص القرآنيّ نقلوا مجتمعاتهم من حال إلى حال دون الإشارة إلى حرب بينهم وبين مناوئيهم، ومن هذه الظاهرة تحديدًا فتح النعمان المجال واسعًا للحديث عن حروب فكريّة ومواجهات إيديولوجيّة بين الأنبياء وخصومهم انتهت كلّها بغلبة أهل الحقّ على أهل الباطل. ولنا في تأويل النعمان لحكاية إبراهيم مع قومه وكيف أوقدوا له نارًا ما يؤكّد هذا التوجّه.

* حكاية إبراهيم مع نار قومه

للنّار في الأساطير اليونانيّة دلالة على الحكمة والمعرفة، ولها في اللغة والآداب العربيّة دلالة قريبة من هذا المعنى إذ تشير العرب إلى الذكاء والفطنة بالتوقّد كما تشير إلى الفهم والإدراك بالاستنارة ويسمّون اليقين نورًا. وإذا قارنّا بين الماء والنار باعتباريهما رمزين للمعرفة وجدنا الماء يشير إلى العلم يستفيده المرء من غيره بينما تشير النار إلى علم يدركه المرء بنفسه لفرط ذكائه ونباهته[1] رغم ذلك لم يلتفت النعمان إلى هذه الإشارات وانصرف به التأويل إلى معان أخرى ترمز إليها العرب بالنّار، ذلك أنّ النار عندهم تشير إلى المعرفة بقدر ما تشير إلى الغضب والحقد والسخط والوشاية. ومن هذه المعاني انطلق النعمان في تأويل حكاية إبراهيم مع قومه معتمدًا بالخصوص على لفظ الإحراق الوارد في القصّة حين قال القوم «أحرقوه وانظروا آلهتكم إن كنتم فاعلين» إنّ الإحراق هنا لا يعني إيذاء إبراهيم بنار حقيقيّة بل يعني، في تأويل النعمان، إجماع القوم على رفع أمر إبراهيم إلى السلطان

(1) يقول النعمان في تأويل النار التي قال إبليس إنّه خلق منها «يعني أنشأتني في العلم بالنشأة الروحانيّة والعلم التأييدي البارق». راجع **أساس التاويل**، ص: 58.

والوشاية به عنده «وهذا جائز في اللغة إذ يقول الناس أحرق فلان فلانًا عند السلطان أي سعى به عنده وألهب صدره عليه»[1] وبهذا المعنى نفسه تمّ تأويل النار التي توعّد بها الله الكافرين في الآخرة فهي لا تعدو أن تكون سخطًا من الله وغضبًا منه عليهم، ولكنّ النعمان يلحّ في كلّ مرّة على كون النار التي توعّد بها الله الكافرين تفهم ظاهرًا وباطنًا وكذلك الجنّة التي وُعد بها المؤمنون[2]

* حكاية إبراهيم مع ابنه إسماعيل

بين العرب، أبناء إسماعيل، واليهود، أبناء إسحاق، خلاف قديم يعود في أصوله إلى نزاع حول ميراث النبوّة الإبراهيميّة، فكلّ فريق منهم يدّعي أنّه الأحقّ بوراثة إبراهيم ونبوّته. فاليهود قالت إنّ إسحاق هو الذي أكرمه الله حين أُمر أبوه بذبحه وهو الذي فدي بعد ذلك بكبش، وقالت العرب بل إنّ الفتى المعنيّ في رؤيا أبيه إنّما هو إسماعيل. ولقائل أن يقول ما الذي حمل الفريقين على هذا النزاع؟ وكيف يتنافس الطرفان حول قضيّة المنتصر فيها مآله الموت؟ هذه الأسئلة وأمثالها يطرحها كلّ من توقّف عند سطوح القصّة ولم يتجاوز ذلك لينظر في ما تحت السطوح من معان دفينة، وقد يذهب بعضهم إلى شيء من التأويل يصبح فيه الموت أمرًا مقدّسًا أو جسرًا للعبور من عالم الفناء إلى عالم البقاء أو هو لحظة تتحرّر فيها الروح من قفص الجسد الذي قذفت فيه. ولكنّ جميع هذه المعاني غير واردة في تأويل النعمان لأمر بسيط وهو أنّها معان صوفيّة لا تتناسب مع مذهب النعمان في التأويل ولا تلائم خلفيّته النظريّة ومنطلقاته العقائديّة. إنّ التصوّف، وإن كان على خطّ التماسّ مع التشيّع الإسماعيليّ ويذهب مثله تمامًا إلى النظر بعيدًا في ما وراء الظاهر من باطن المعاني، يختلف عن التيار الباطنيّ في صيغته الإسماعيليّة، فالنعمان لم يذهب في تأويل فعل الذبح الذي أُمر به إبراهيم بعيدًا سوى أنّه عاد إلى الاستعمال اللغويّ السائد زمن نزول القرآن فأدرك أنّ العرب تعني بالذبح العهد والميثاق وهذا شائع بين العرب إلى اليوم فهم يشيرون إلى حفظ العهود والمواثيق بأن يضعوا السبّابة في موضع السكين على الرقبة في إشارة منهم إلى التفاني في حفظ العهد وإن عرّضهم ذلك إلى الموت دونه.

---

(1) **اساس التاويل**، ص: 123.

(2) جاء في **اساس التاويل**. قوله: «لا يتوهّم السامع أنّا إذا ذكرنا باطن الجنّة نفينا أن يكون ثمّة جنّة خلد ونعيم وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمّة نار ودار عذاب». ص

ومن هذا المعنى الذي التقطه النعمان بالعودة إلى نظام دلالات الألفاظ على المعاني زمن نزول القرآن، تتبيّن لنا منهجيّته في التأويل وطريقته في تخريج المراد من المعاني، فهو لا يعوّل في الغالب سوى على اللغة العربيّة وثقافتها وما ارتبط بها من أنماط التفكير والسلوك. ويصبح المعنى الباطنيّ الذي يترصّده هو ذلك المعنى المنسيّ الذي سقط من الذاكرة وأهملته اللغة في رحلة تطوّرها. إنّ للّغة عادات في التعبير تتغيّر بتغيّر الأزمان، ومع مرّ الأيّام يهمل أهل تلك اللغة عادات أسلافهم ويكتسبون عادات جديدة فتنشأ بينهم وبين تراثهم الأدبيّ عوائق تحول دون الوقوف على حقيقة مقاصدهم ممّا كتبوا أو قالوا. وإذا كانت العرب في جاهليتها تميل إلى الأمثال والكنايات والرموز في حديثها فقد جاء القرآن فخاطبهم بمثل ما كانوا يتكلّمون وكانوا يعجبون لما فيه من لطيف الكنايات وبديع الإشارات.

هكذا لم يكن الباطن فكرة فلسفيّة مستوحاة من تراث اليونان ولا هو حمل للفظ القرآني كي يتناسب مع تراث العقلانيّة الأفلاطونيّة حينًا والفيثاغوريّة أحيانًا بقدر ما كان حفرًا في تاريخ اللغة العربيّة وثقافتها بحثًا عن عادات أهلها في التعبير وأنظمة الربط فيها بين اللفظ ومعناه من أجل فهمهم على الوجه الأفضل وضمان التواصل معهم.

4 ـ 1 ـ قصّة النبيّ موسى

تعتبر هذه القصّة من أكثر القصص دورانًا في القرآن إذ رويت في سور كثيرة بأشكال مختلفة، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يتساءل عن سرّ هذه العناية الفائقة بأخبار موسى دون غيره من سائر الأنبياء. والحقيقة أنّ اهتمام القرآن بقصّة موسى مرتبط إلى حدّ ما باليهود وما كان لهم من مواقف تجاه النبيّ محمّد ورسالته، فقد كانوا من أكثر المعترضين على دعوته والمحرّضين على التصدّي له، لذلك كثّف القرآن من الحديث عنهم لبيان موقف نبيّهم موسى منهم وكيف كان يضرب بهم المثل في الحقد على الأنبياء. وقد توقّف النعمان في تأويل هذه القصّة عند عدد من الظواهر يمكن حصرها في ما يلي:

* حكاية موسى مع اليمّ الذي ألقي فيه وكيف نشأ في بيت فرعون

ممّا جاء في القرآن أنّ أمّ النبيّ موسى عمدت إلى إلقاء رضيعها في اليمّ خوفًا عليه من القتل لأنّ فرعون أمر بقتل كلّ مولود ذكر في بني إسرائيل خوفًا على ملكه

كما نصحه بذلك بعض مفسّري الأحلام. ومن حسن الحظّ، أنّ اليمّ دفع الصندوق الذي كان ينام فيه الرضيع إلى قصر فرعون فأخذته زوجته وعرضت على فرعون أن تربّيه وتتخذه ولدًا لها فقبل فرعون ذلك، وكتب لموسى أن ينجو من الهلاك بفضل تدبير أمّه بعدما أوحي لها بأن تفعل ما فعلته.

في هذه الحكاية عناصر كثيرة يحتاج العقل إلى إعادة تشكيلها كي تتناسب مع بداثهه، ومن بين هذه العناصر تلك التي فيها خبر عن إلقاء موسى، وهو رضيع، في اليمّ دون أن يصيبه مكروه حتّى التقطه آل فرعون. ففي هذا الخبر ضرب من الغريب حمله المفسّرون على معنى المعجزة الكاشفة عن العناية الإلهيّة، ولكنّ العقل حين يريد أن يفهم لا تقنعه هذه المعاني، لذلك سيظلّ مشدودًا إلى الخبر، يبحث له عن معنى يليق بالفهم السليم. وفي هذه اللحظة التي ينصرف فيها العقل نحو معنى يكسب الخطاب قدرًا من المعقوليّة نجد أنفسنا إزاء طبقة دلاليّة ثانية تختفي خلف طبقة الدلالة الظاهرة التي توقّف عندها المفسّرون. لقد بدأ النعمان في التأويل من حيث توقّف التفسير فاجتاز بالطفل الرضيع واليمّ وامرأة فرعون حدّ العبارة إلى حدّ الإشارة. إنّها في تقديره أمثال تشير إلى غير معانيها القريبة الظاهرة، فالطفل الرضيع هو في التأويل مثل على المستجيب الذي يحتاج في أوّل عهده بالدعوة إلى صنف من المعارف الدينيّة كي لا يفسد فهمه، تمامًا كالرضيع الحقيقيّ الذي يحتاج إلى نوع بعينه من الأطعمة حتّى لا يفسد بدنه. أمّا اليمّ وهو في اللغة البحر فمثل على الرجلّ العالم المحيط بكلّ ضروب العلم الحسّيّ الكثيف، وأمّا امرأة فرعون فترمز إلى الحجّة أو الأساس، وهو المخصوص بالعلم الباطن. وحين نعيد قراءة القصّة من هذه الزاوية ونحمل عباراتها محمل الإشارات تنكشف لنا عوالم أخرى هي إلى الواقع أقرب وبالمعيش ألصق. لقد حملنا التفسير إلى عالم غريب أو عجيب بينما أعادنا التأويل إلى الواقع، ذلك أنّ موسى وفق هذا التأويل واحد من المستجيبين للدعوة الباطنيّة في عصره دفعه الداعي المكلّف بتعليمه إلى أحد علماء الظاهر ليستفيد منه العلم المنطقيّ الحسيّ، فلمّا أتقن ذلك ارتقى درجة في التعلّم فدُفع به إلى الحجّة ليفيد منه علوم الباطن، ولم يكن هذا الحجّة سوى امرأة فرعون. ولكن ما العلاقة بين الحجّة وفرعون؟ وكيف نفهم الصلة بين طرفين أحدهما ينتمي إلى تنظيم الدعوة الباطنيّة ويعمل على إزاحة دولة الباطل، وينتمي الآخر إلى تلك الدولة نفسها؟

حين نستعيد بعض جوانب العقل السياسيّ الشيعيّ، والفاطميّ على وجه

الخصوص، ندرك أنّ الدعوة في طور الستر تعمل على دسّ دعاتها في أجهزة الدولة القائمة لترتيب شؤونها وتمهيد السبل ريثما تتهيّأ الفرصة المناسبة لإطاحة تلك الدولة. وبهذا فقد كان أحد أبرز أركان الدعوة المناهضة لنظام فرعون مندسًّا في أعلى مراتب ذلك النظام يفيد تنظيمه السرّي بما يحتاج إليه من المعلومات والقرارات والخطط. وبهذا أيضًا تروي قصّة موسى من خلال عناصرها الثلاثة الأولى، الأمّ واليمّ وامرأة فرعون، مسيرة هذا النبيّ السياسيّة، إنّه يترقّى في سلّم تنظيميّ، وفق خطّة سياسيّة مدروسة وفي إطار هدف استراتيجيّ دقيق وهو الانخراط التامّ في جهاز الدولة الفرعونيّة لتقويضها من الداخل[1] وهذا ما ستكشف عنه باقي رموز القصّة.

* رمز العصا

لم تدم الفترة التي قضّاها موسى مندسًّا في دعوة فرعون، فقد انكشف أمره ودبّرت له محاولة قتل ولكنّه نجا منها وفرّ هاربًا إلى الحجاز حيث النبيّ شعيب. لقد كانت بداية انكشاف سرّه في تلك المناظرة التي جرت في مجلسه بين رجلين أحدهما على مذهب موسى والآخر على مذهب فرعون، وقد شعر موسى أثناء المناظرة أنّ نصير فرعون يوشك على إفحام خصمه فاغتاظ لذلك وأخذته الحميّة فتدخّل في النقاش وانتصر لمن هو على مذهبه، فبلغ الأمر فرعون واستنتج من ذلك أنّ موسى لم يكن يخلص في خدمته فأمر بقتله، فلمّا علم موسى بذلك قرّر الهروب من مصر إلى بلاد الحجاز ليستأنف هنالك وظيفته في دعوة النبيّ شعيب.

لقد استخرج النعمان جميع هذه المعاني من حكاية موسى مع رجلين يختصمان وكيف تدخّل موسى في المعركة فوخز أحد المتخاصمين بعصاه فقضى عليه. وإذا تتبّعنا المعاني التي استنبطها النعمان من الحادثة سنلاحظ كيف أعرض عن ظاهر الحكاية حتّى تحوّلت كلّ عناصرها إلى رموز، فالمدينة التي دخلها موسى على غفلة من أهلها هي دعوة فرعون التي اندسّ فيها، على نحو ما سبق بيانه، دون أن يشعر به أحد، والعصا التي وكز بها موسى عدوّ صاحبه هي، في التأويل، رمز الحجّة الدامغة التي لا تقبل الدحض. إنّ هذا المعنى الذي استنبطه النعمان للعصا وما ترتّب

---

(1) يقول النعمان في بيان هذا المعنى: «كان موسى على ما عليه الدعاة المخلصون المستورون في ذلك العصر يظهر أمر فرعون وقبوله ويدعو من أتاه في الظاهر إليه فإذا أحسّ بمن فيه مكنة وقوة دعاه إلى الأمر الحقيقي». **اساس التاويل**، ص: 183.

عنه من طرح معناها الظاهر القريب لا يختلف كثيرًا عمّا أثبته اللغويّون العرب من معان يكنّون عنها بالعصا، فقد أفرد الجاحظ قسما هامًّا من البيان والتبيين للعصا يردّ فيه على من أنكر على العرب اتّخاذ العصيّ في منابر الخطب ومجالس العلم، وبيّن بتفصيل وإسهاب كيف أنّ العصا في ثقافة العرب رمز للهيبة والوقار وكناية عن الحكمة واتساع المعرفة لذلك يحملها خطباؤهم وحكماؤهم فلا يفارقونها، ولذلك أيضًا اتّخذ النبيّ محمّد عصا وقلّده في ذلك خلفاؤه وصحابته وبات كلّ إمام من بعد ذلك ملزمًا باتخاذ عصا له. بل إنّ الجاحظ يذهب إلى أبعد من ذلك فيعقد صلة بين العصا والعود الذي أخذت منه وكيف أنّه مصدر أساسيّ من مصادر النار وما فيها من دلالة على المعرفة والعقل[1] ومن أطرف ما انتهى إليه الجاحظ بعد أن رصد مختلف الأمثال التي تضرب بالعصا أنّه اعتبرها من السيما فقال «فعند العرب العمّة وأخذ المخصرة من السيما» بمعنى العلامة أو الرمز يشير إلى معنى بعيد لا يدركه إلاّ العارفون بأمثال العرب وما جاء في أشعارهم وأمثالهم من لطيف الكنايات، ومن معاني العصا الثراء والكسب والنعمة الكثيرة لذلك تقول العرب «للرجل إذا أفاد وأثرى وكثرت نعمته ضع عصاك، وقد وضع عصاه...»[2]

وحين نقارن المعنى الذي أثبته النعمان لعصا موسى بما أثبته الجاحظ من دلالات العصا على الهيبة والفصاحة والقيادة وكثرة الإفادة، ندرك الخلفيّة الفكريّة المشتركة بين الرجلين فهما يفكّران معًا من داخل اللغة العربيّة وثقافتها، ويردّان على خصم واحد وهو ذلك الذي يقف عند ظواهر الأمور فلا يتعدّاها. لقد كان النعمان يناقش من توقّف عند ظاهر عصا موسى فبدا له هذا النبيّ راعي غنم وقاتلًا بعصاه عدوًّا له، تمامًا كما كان الجاحظ يردّ على الشعوبيّة حين اتهموا العرب بالغلظة والتوحّش حين رأوهم يلازمون عصيّهم فلا يبرحونها في مجالس علمهم ومنابر حكمهم، وحسبوها عادة سيّئة من عادات الأجلاف والرعاة لم يتركوها بعد أن صاروا سادة.

ولم يتوقف النعمان عند الحدّ السابق في تأويل عصا موسى، فقد تتبّع حضورها في مختلف مواقعها من القصّة وخصوصًا منها تلك الحادثة التي تحوّلت

---

(1) انظر أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبيين**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الجزء 3، كتاب العصا، الصفحات: 2 ـ 65.

(2) نفسه، ص: 65.

فيها عصا موسى إلى حيّة تسعى فتتلقّف جميع ما يلقيه سحرة فرعون، حين جمعهم، ليفحموا موسى ويظهروا بطلان مذهبه. ولمّا كانت العصا مثلًا على حجّة العقل القويّة فلابدّ أن تكون الحادثة التي جرت بين موسى والسحرة مناظرة فكريّة يلقي فيها كلّ طرف ما لديه من العلم فيعرضه على الخصم ويدحض به آراءه ويظهر فساد أقواله. وفي هذا السياق تحديدًا تظهر أساليب النعمان في التلاعب بمعاني الكلمات والأشياء، فالعصا تأخذ مرّة معنى الحجّة المنطقيّة القاطعة يكسر بها موسى على خصمه فيظهر إفكه وبطلان قوله، وتأخذ مرّة أخرى معنى الأساس الذي كلّفه النبيّ موسى بالتصدّي لسحرة فرعون وإظهار ما لديه من العلم الباطنيّ. وقد حرص النعمان على الجمع بين هاتين الدلالتين رغم ما بينهما من تعارض إذ الحجّة المنطقيّة من الظاهر وعلم الأساس من الباطن، ولسنا نعرف حينئذ إن كان موسى هو من حاجّ سحرة فرعون بما لديه من البيان الظاهر، أو الذي حاجّهم هو أساسه وما لديه من العلم الباطنيّ. ومهما يكن من أمر فالثابت هو أنّ العصا التي كانت بيمين موسى لم تكن عصا على وجه الحقيقة لأنها رمز لما حازه من العلم بظواهر الأمور وبواطنها، نقول ذلك لأنّ إلقاء العصا في لغة العرب مثل على ما أفاده المرء في رحلة حياته من الحكمة والنعمة، ويضيف النعمان إلى هذا المعنى الثابت في أمثال العرب معنى يتعلّق باليد اليمنى فيرى هذه الجارحة سبب الكسب ولها كفّ هو الظاهر وبطن هو الباطن، لذلك فحين ألقى موسى ما بيمينه كان الإلقاء منه ظاهرًا وباطنًا أي إنّه واجه سحرة فرعون بالعلمين أو الكسبين الظاهر منهما والباطن.

وممّا يزيد هذا المعنى ثبوتًا أنّ عصا موسى وظّفت لاحقًا في حادثتين منفصلتين، فقد شقّ موسى لنفسه ولأتباعه طريقًا يابسًا في البحر حتّى نجوا من الغرق، ثمّ ضرب بالعصا نفسها الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا. لقد كانت العصا في البدء وسيلة لتحويل السائل إلى صلب وكانت بعد ذلك وسيلة لاستخراج السائل من الصلب. ولكن بين ماء البحر وماء العين فرق في التأويل، فماء البحر مثل على العلم بظواهر الأمور والمتبحّر في العلم هو المتعمّق في علوم الظاهر دون غيرها، أمّا ماء العين، ومثله ماء السماء فمثل على العلم ببواطن الأمور وأسرارها. وبهذا فإنّ عصا موسى لم تكن في الحقيقة مثلًا على العلم الظاهريّ أو الباطنيّ وإنّما هي السرّ الكامن خلف هذين العلمين، إنّها المفتاح الذي يقود إلى هذا وذاك وهي بعبارة أخرى الشرط الذي به يتحقّق العلم أو هي الطريق المؤدّي إليه، فحين يأخذ العربيّ عصاه يكون قد أعلن نيّة في السفر لغاية الكسب الماديّ أو الرمزيّ وحين

يلقيها فتلك علامة على بلوغه المأرب، ولم يلق موسى عصاه إلاّ بعد رحلة طويلة بدأت بإلقائه في اليمّ ونشأته في بيت آل فرعون وعودته بعد ذلك من مصر إلى الحجاز حيث إمامه النبي شعيب، وانتهت بالعودة إلى مصر ولكن هذه المرّة لم تكن كسابقتها، فقد جاء موسى إلى مصر لا بصفته داعية مستورًا بل بصفته داعية مكاسرًا. لقد جاء هذه المرّة فاتحًا فلمّا تحقّق له ذلك ألقى عصاه.

* حكاية موسى مع بني إسرائيل

بين موسى وقومه قصّة طريفة توقّف عندها النعمان طويلًا لما فيها من رموز كثيرة تستحقّ شرحًا مفصّلًا كي لا تفهم على ظاهرها. فبعد أن عبر موسى بأهله البحر، استسقاه قومه ففجّر لهم من الحجر اثنتي عشرة عينًا فعلم كلّ قوم مشربهم، ثمّ إنّه تركهم وخلّف فيهم أخاه هارون وراح يبحث لهم عن قبس من نار فلمّا رجع إليهم وجدهم يعبدون عجلًا فغضب عليهم وعاتب أخاه هارون. ثمّ إنّه بعد ذلك جمع قومه واستتابهم فدعاهم إلى دخول الأرض المقدّسة من بابها فامتنعوا وتعلّلوا بأنّ فيها قومًا جبّارين لا يقوون عليهم فما كان من موسى إلاّ أن دعا عليهم فمسخت طائفة منهم ومنعت طائفة أخرى من الدخول في الأرض المقدّسة وكان مصيرهم التيه أربعين سنة. بعد ذلك كلّه عاد موسى إلى بني إسرائيل من جديد فدعاهم إلى أن يذبحوا بقرة فتلكّؤوا في الأمر ردحًا من الزمن ثمّ استجابوا له فتمّ له بذلك البتّ في شأن خلافته من بعد موته.

في هذه القصّة، كما نرى، عدد من العناصر المحتاجة إلى شيء من التأويل لما فيها من الغموض. وهو غموض غير ناشئ من الألفاظ في ذاتها بل من موقعها في أحداث الحكاية، إذ للقارئ أن يتساءل عن الرابطة المنطقيّة بين حدث عبور البحر وحدث الاستسقاء الذي تلاه مباشرة، والشأن نفسه بالنسبة إلى حدث الاستسقاء وخروج موسى بحثًا عن قبس من نار أو نور، ولنا أن نتساءل أيضًا عن الداعي الذي حمل بني إسرائيل على عبادة العجل والحال أنّهم لم يكونوا من قبل على هذا النوع من العبادة، وكيف ترتدّ جماعة عن دينها في أربعين ليلة من غياب نبيّهم عنهم؟ ولماذا اشترط موسى على قومه أن يذبحوا بقرة دون غيرها من الحيوان كي يغفر لهم ما أتوه من المنكرات؟

كلّ هذه الأسئلة وأمثالها حرّضت النعمان على تخطّي ظاهر الخطاب، فتناول لقصّة تناولًا يجعلها مثلًا لا خبرًا، فأصبحت تلك العناصر التي ذكرنا أمثلة منها

رموزًا. وحين يتمّ تفكيك هذه الرموز، تستعيد القصّة قدرًا من تناسقها وتمتلك عناصرها الروابط المنطقيّة المؤلّفة بينها. وإذا علمنا أنّ البحر في التأويل الإسماعيليّ مثل على الظاهر والعين مثل على الباطن، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تبيّن لنا أنّ الرابطة بين عبور البحر وانفجار الماء من الحجر رابطة منطقيّة لأنّ إفادة علم الباطن لا تكون إلاّ بعد حيازة ما يكفي من علم الظاهر، وقوم موسى لم يطلبوا السقاية إلاّ بعد أن عبروا البحر واجتازوا أمواجه. أمّا قبس النار الذي خرج موسى في طلبه من بعد ذلك، فهو مثل على علم روحانيّ ألطف ممّا كان لديه من العلم وهو في حدّ الإمامة. هنا ندرك نسقًا آخر رتّبت فيه الوقائع، فبعد أن كانت الأحداث تتلاحق تباعًا في الزمن دون أن نعرف سرّ المرور من حدث إلى آخر بات من اليسير علينا أن نتبيّن الرابطة بين حدث السقاية وحدث الخروج في طلب القبس إذ إنّ موسى قد ارتقى في سلّم التأييد درجة بعد أخرى وهو على أهبة الصعود من حدّ الإمامة إلى حدّ يفوقه وهو حدّ النبوّة وما فيها من نسخ لأحكام الشريعة السابقة واستبدالها بشريعة أخرى. وممّا يدعم هذا التأويل أنّ موسى عاد إلى قومه بعد أن اطّلع على النّار بالألواح وما فيها من أحكام. النار إذن مثل على علم بأحكام الشريعة الجديدة وهو علم لا يخرج في كلّ الأحوال عن حدود الظاهر كما بيّنّا ذلك في نار إبراهيم.

أمّا العجل ذو الخوار الذي عبده بنو إسرائيل بعد أن تركهم موسى وخرج يقتبس من الوادي المقدّس نارًا فلم تكن عبادته ارتدادًا إلى الوثنيّة فهذا ممّا لا يقبله العقل ولا تقرّه أحكام علم الأديان وتاريخها إذ لم يثبت في التاريخ أن تحوّلت جماعة دينيّة عن دينها في أقلّ من أربعين ليلة، ومن هذا المنطلق يجوز للنعمان أن يقرأ في العجل معنى غير معناه الظاهر القريب، فالعجل هنا، وهو في اللغة ولد البقرة، مثل على الرجل ينشأ في التربية على يد معلّم ولم يبلغ بعد حدًّا من العلم يكفيه ليكون معلّمًا في قومه. للمسألة إذن وجه سياسيّ تربويّ خفيّ غير وجهها الدينيّ الظاهر الجليّ، فقوم موسى لم يرتدّوا عن دينهم بل أحدثوا في نظامهم انقلابًا سياسيًّا حين ثاروا على هارون خليفة موسى فيهم وعيّنوا مكانه زعيمًا جديدًا وصف بالعجل ذي الخوار، أي الزعيم غير الكفء بالزعامة لأنّه لا يمتلك من البيان والحكمة ما يؤهّله لقيادة الناس. ويستغلّ النعمان هذه القصّة ليراجع مسألة الخلافة في الإسلام فيشبّه ما فعله المسلمون بعليّ وبنيه بما فعله بنو إسرائيل بهارون، فالمسلمون في تقديره حرّفوا وصيّة نبيّهم فيهم فنصبوا إمامًا غير الذي نصّ عليه النبيّ. وإذا كان موسى قد تدارك أمره قبل موته فعاد إلى قومه وصوّب خطأهم فإنّ النبيّ

محمّدًا لم يتسن له ذلك لأنّ الأمر حدث من بعده. لقد عاد موسى إلى قومه بشريعة جديدة فيها أحكام تنسخ شريعة إبراهيم فوجد قومه قد ثاروا على وصيّه فما كان منه إلاّ أن أجّل موعد إعلان عن تلك الشريعة ليفضّ المسألة السياسيّة ويعيد ترتيب الأمور على الوجه الذي رآه من قبل، وتلك هي حكاية البقرة التي دعا قومه إلى ذبحها. فهذه البقرة بكلّ أوصافها المذكورة في القصّة مثل على الأساس المختصّ بعلم باطن الشريعة، وهو الذي ستؤول إليه الإمامة في قومه من بعد وفاة موسى. ولكنّ الأمور لم تجر على النحو المطلوب لأنّ المنقلبين على هارون تشبّثوا بزعيمهم ورفضوا مبايعة هارون. نتيجة لذلك عوقب بنو إسرائيل بالتيه والحرمان من الدخول إلى الأرض المقدّسة. وللأرض في هذا السياق دلالة على معنى باطنيّ لأنّها مثل على الأساس، وبالتالي يصبح التيه في الأرض مثلًا على الجهل بحقيقة الأساس والارتياب في أمره، ويصبح الحرمان من دخول الأرض المقدّسة انتزاعًا للأساسيّة من بني إسرائيل إذ مات هارون ولم يترك خلفًا يستحقّ أن يكون وريثًا له لأنّ ولده الوحيد كان صبيًّا عند موته ولا يجوز له أن يتبوّأ منصب الأساس ولابدّ له من قيّم على أمره يرعاه حتّى يتسلم ميراث أبيه.

في هذا التأويل اضطراب واضح، فهو لا يتناسق مع أبسط مبادئ التأويل الذي دأب عليه النعمان في مواضع كثيرة، من ذلك أنّه كفّ عن اعتبار البنوّة بنوّة معنويّة وأخذ الخبر في ظاهره، ولو حمله على الباطن لكان ولد هارون داعية من دعاته وتلميذًا من تلامذته، ولا نعتقد أن يكون هارون قد مات ولم يترك واحدًا من تلامذته قديرًا على تحمّل المسؤوليّة من بعده، وربما يكون مرجع هذا الاضطراب الالتباس الحاصل في مسألة القرابة الدموية من الإمام أو الوصيّ من بعده، فقد ظلّ الإسماعيليّة يتشبّثون بشرط الانتساب إلى آل البيت وتحديدًا إلى أبناء عليّ من فاطمة وبالأخص أبناء الحسين بن عليّ. ومن الواضح أنّ معتقد النعمان في بعض مسائل الإمامة قد وجّه تأويله هذه الوجهة فلم يستطع أن يذهب بالتأويل مذاهب قد تتصادم مع بعض عقائده والتزم بظاهر ما جاء في الخبر.

مقابل ذلك، نلاحظ أنّ النعمان قد أمسك في تأويله بالخيط الناظم لما في قصّة موسى مع قومه من أحداث. فقد جاء في القصّة أنّ بني إسرائيل تاهوا في الأرض وأنّ موسى دعاهم بعد ذلك أن يذبحوا بقرة، وبين الحدثين كما نرى مسافة زمنية طويلة، هذا من حيث الظاهر، أمّا من حيث الباطن فهما حدثان متناقضان إذ

يشير التيه إلى الارتياب في الأساس لغياب الأمارات الدالّة عليه، بينما يشير الأمر بذبح البقرة إلى مبايعة أساس يكون خلفًا لموسى. ولتخفيف حدّة التناقض بين المعنيين يلجأ النعمان إلى التاريخ فيذكر وفاة هارون دون أن يترك من نسله من يصلح لتولّي الأمر من بعده، ويروي كيف فوّض موسى مسألة تعيين الأساس إلى قومه حتّى يحين الوقت الذي يكون فيه ولد هارون قادرًا على تحمّل مسؤوليّته. إنّ هذا التاريخ الافتراضي الذي يرويه النعمان جيء به لتحقيق غايتين، الغاية الأولى هي البحث عن تناسق بين الأحداث المرويّة في القصّة يضمن لها قدرًا من التماسك، حتّى تكون مفهومة ومفسّرة، والغاية الثانية هي البحث عن أصل في القصص القرآنيّ يضفي الشرعيّة على مذهب الإسماعيليّة في بعض مسائل الإمامة حين قالوا بأنّ الإمامة لا تكون إلاّ في نسل الأساس، واصطدموا تاريخيًا ببعض ما يعطّل العمل بهذا المبدإ فجوّزوا الوصاية على ولد الأساس إلى حين يكون فيه قادرًا على تسلم مقاليد الإمامة. ولعلّ اضطراب المؤرّخين في نسبة الفاطميين إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وانقسامهم بين قائل بأنّ محمّدًا بن إسماعيل كان عند وفاة والده طفلًا ظلّ في رعاية ميمون القدّاح، وبين قائل بأنّ إسماعيل مات في حياة والده جعفر ولم يخلّف ولدًا، اضطراب يشهد على المأزق الذي وقع فيه الإسماعيليّة. ولئن دافع المؤرخون الإسماعيليون عن صحّة نسب الفاطميين، معتمدين حينًا على علم الأنساب وأحيانًا على مبادئ التقيّة والستر والظهور، ومال آخرون إلى إنكار ذلك مثبتين دور ميمون القدّاح في تأسيس هذه الطائفة، فقد استطاع النعمان بفضل هذا التأويل أن يؤسّس لحلّ يفكّ تلك المعضلة التاريخية ويثبت الرأيين معًا ويزيل ما بينهما من تناقض. إنّه تأويل يقول في الوقت نفسه بانتساب الأئمّة إلى آل البيت وبإمكانيّة أن يتعهّد واحد من غير آل البيت الوصيّ بالتربية وأن يقوم مقامه حتىّ يشتدّ عوده ويكون قادرًا على تحمّل أعباء الإمامة. هكذا إذن يقود المعتقد الدينيّ صاحبه إلى إعادة فهم القصّة القرآنيّة كي تتماشى مع ما يؤمن به ولتكون عنده بعدئذ سلاحًا يردّ به على الخصوم، وليس هذا بالغريب في شيء لأنّ التأويل مهما كان نوعه لا ينفصل عن كونه أداة أو منهجًا للدفاع عن آراء ومعتقدات.

* حكاية موسى مع ربّه

تتلخّص هذه الحكاية في رحلة موسى بحثًا عن قبس لمّا آنس في نفسه نارًا، فقد خرج حتّى بلغ شجرة فسمع منها صوتا يناديه ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ

ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[1] فما كان من موسى إلاّ أن طلب من ربّه أن يريه حتى ينظر إليه فجاءه الردّ يدعوه إلى أن ينظر إلى الجبل كيف سيتجلّى فيه الربّ فما كاد موسى ينظر حتّى دكّ الجبل فخرّ موسى مغشيًّا عليه، فلما استعاد رشده اعتذر للرّبّ عن طلبه وأدرك أنّه ما كان يحقّ له أن يطمع في ما ليس يجوز لمثله، ثمّ تسلّم موسى بعد ذلك الوحي وفيه شريعة جديدة تنسخ شريعة إبراهيم.

في هذه القصّة أحداث عجيبة منها صدور الصوت من جوف الشجرة، وتجلّي الربّ إلى الجبل وما ترتّب عنه من دمار هائل ومرعب. وكلّ هذه الأحداث إن أخذت على ظاهرها عدّت من قبيل المعجزات والخوارق، ولكن النعمان لا يطمئنّ إلى هذا الفهم الظاهريّ الذي يخرج بموسى من التاريخ والواقع فيجعله كائنًا خياليًّا لا وجود لمثله على الأرض، لذلك نراه يعتبر كلّ ما في القصّة رموزًا وأمثالًا فالنار التي آنسها في نفسه رمز للحكمة، والشجرة التي منها تكون النار لابدّ أن تكون في المحصّلة شجرة المعرفة. أمّا الصوت الذي صدر من جوف الشجرة، وسمّى نفسه الربّ، فهو في نظر النعمان أبعد من أن يكون صوت الذات الإلهيّة لأنّ الله في اعتقاده منزّه عن الحلول في الأجسام وأبعد من أن تدركه الأوهام، إنّه في التأويل واستنادًا إلى عادات العرب في الكلام السيد أو المالك أو القائم على تربية غيره، فالعرب «يقولون لمالك أمر الشيء ربّه كما يقولون ربّ العبد وربّ الدار...»[2] وعلى هذا يكون معنى ربّ موسى «مربّيه بالحكمة وهو حدّه العلويّ الذي تغشّاه بالوحي عن الله»[3] أمّا الجبل الذي انهار حين تجلّى له الرّب فهو في التأويل مثل على عالِم الظاهر، والكلام في قوله تعالى في سورة الأعراف الآية 143 ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ فيه تقديم وتأخير كما يقول النعمان، فالجملة في أصل بنائها على النحو التالي: **فلمّا تجلّى للجبل ربّه**، وهو ما يعني أنّ الضمير في كلمة ربّ لا يعود على موسى بل يعود على الجبل، وبالتالي فالرب المتجلّي هنا هو النبيّ موسى يكشف لأحد تلامذته في حدّ الظاهر أسرارًا لا يقدر على استيعابها. إنّ ربّ موسى، وهو الحدّ العلويّ الذي يصله بالوحي عن الله، أراد بالقياس أن يقنع موسى بامتناع طلبه واستحالة تحقّقه وهو أن يطّلع على ما فوق حدّه من الحكمة، فدعاه إلى أن يكشف،

(1) سورة طه، الآية: 12

(2) **أساس التأويل**، ص. 224.

(3) نفسه، ص: 224.

لمن هو دونه، ما لديه من الأسرار. فلمّا فعل موسى ذلك ورأى ما حلّ بتلميذه من شدّة الارتباك والعجز عن استيعاب ما كشف له من أسرار الحكمة، أدرك أنّه قد أخطأ حين طلب من الحدّ العلويّ أن يريه من الأسرار ما لا يحقّ له أن يعرفه فاعتذر عن طلبه وطلب المغفرة.

لقد خرج النعمان بهذه الحادثة عن ظاهر ما تعبّر عنه، ليؤكّد أهمّ معتقد من معتقدات الإسماعيليّة ألا وهو معتقد التجريد، فالله في اعتقادهم لا يمكن أن يتجلّى في مادّة ولا يحلّ في شيء، والأنبياء في نظرهم أرفع من أن يقعوا في مثل هذه الأخطاء لأنّهم معصومون ولا يجوز عليهم الاعتقاد في رؤية الله رؤية حقيقيّة. وبهذا يتّضح لنا مرّة أخرى أنّ التأويل الإسماعيليّ توجّهه العقيدة وترسم له آفاقه، ولا ينفي هذا الاستنتاج ما في التأويل الإسماعيليّ من أفكار ينفصلون بها عن غيرهم من الفرق الإسلاميّة إذ استطاع النعمان وآخرون من أسلافه ومعاصريه أن يعيدوا النظر في ما استقرّ لدى غالبيّة المسلمين من أفكار حول القرآن وتاريخ الأنبياء، كما استطاعوا أن يبتكروا من الأدوات والآلات ما يساعدهم على تحقيق فهم مختلف للنص الدينيّ أساسه العقل لا الوهم أو الخيال. وقد كان لهذا الفهم أن فتح المجال لظهور حركة فكريّة ميزتها التفكير في منطوق القرآن بمفهوم اللغة وبديهة العقل.

5 ـ 1 ـ قصّة النبيّ عيسى

في هذه القصّة مسألتان تستدعيان صرف ألفاظ النص عن مدلولاتها الظاهرة. أمّا المسألة الأولى فهي ولادة النبيّ عيسى من امرأة لم يمسسها رجل قطّ، وأمّا المسألة الثانية فتتعلّق بشأن عيسى وما روي عنه من أفعال اعتبرت عند المفسّرين والإخباريين معجزات مثل قدرته على الكلام وهو في المهد ومداواته الأكمه والأبرص وارتفاعه بعد ذلك حين همّ أعداؤه بقتله. إنّ هذه الوقائع العجيبة التي تناقلها الرواة وحكاها القرآن تعتبر عند النعمان ضربًا من الأمثال ونوعًا من الإشارات التي توقّف المفسّرون عند ظواهرها ولم يتجاوزوا ذلك إلى معانيها اللطيفة لعجز فيهم، حسب النعمان، عن إدراك أهمّ خاصيّة تميّز العبارة الدينيّة وهي أنّها عبارة تنبني على قدر كبير من الكنايات والاستعارات. ولا عجب حينئذ أن نجده يكرّر في تأويل هذه القصّة عبارات من قبيل الكناية والمجاز والتشبيه والاستعارة والمثل.

* لغز الولادة

الإناث أمثال الحجج والذكور أمثال الأئمّة، تلك هي القاعدة التي استند إليها

النعمان في تأويل ما جاء في القصص القرآنيّ من حديث عن النساء وإناث الحيوان مثل ناقة النبيّ صالح وامرأة العزيز التي راودت يوسف عن نفسه وامرأة فرعون التي احتضنت موسى وربّته في بيت عدوّه وبلقيس ملكة سبأ التي حاربها النبيّ سليمان. وحوّاء نفسها لا تخرج عن هذه القاعدة، فقد كانت في التأويل حجّة النبي آدم وأساسه المكلّف بحفظ باطن الشريعة.[1]

وإذا أجرينا هذه القاعدة على قصّة عيسى سيكون من الضروريّ أن تعتبر مريم مثلًا على ذلك الداعي الذي تكفّل بتربية عيسى فعلّمه ما يليق به ليكون بعد ذلك نبيًّا رسولًا تنسخ شريعته شريعة من قبله. فعيسى وفق هذا التقدير ولد من امرأة ورجل شأنه في ذلك شأن جميع البشر، أمّا مريم المذكورة في القصّة فقد كانت رمزًا لذلك الداعي الذي تولّى تنشئة عيسى على أسرار الدين. ولتحليل هذا المثل يروي النعمان جانبًا من قصّة زكرياء فيذكر أنّ عمران كان إمامًا في آخر دور موسى ولم يتسنّ له أن ينصّ على إمام من بعده يكون من دعوته فنصّ على زكرياء وهو كما يقول النعمان من غير دعوته وضمّ إليه رجلًا من أهله تكون له الإمامة من بعده، ولم يكن هذا الرجل المنضم إلى زكرياء بصفته مرشّحًا للإمامة سوى المشار إليه في القصّة بمريم. فمريم، حسب هذا التقدير، داع من دعاة عمران التحق بدعوة زكرياء ليكون خليفة يرث الحكمة والسلطة عن آل عمران، ولكنّ هذا الداعي المرشّح لهذا المنصب لم تتوافر فيه شروط الإمامة لأنّه كان «ليس فيه من البيان والاحتمال ما يصلح إلاّ أن يكون حجّة»[2] نحن إذن أمام دعوتين متوازيتين، دعوة عمران من ناحية ودعوة زكرياء من ناحية أخرى، والدعوتان في مأزق، فالأولى لم تجد من أعضائها من يقدر على تحمّل أوزار القيادة بعد عمران، والثانية جيء بها لتحلّ أزمة الأولى حلًا وقتيًا ولكنّها طمحت إلى الاستيلاء على ميراث الأولى وليس لها من الحقوق ما

(1) كانت ناقة صالح المذكورة في القرآن رمزًا للحجّة الذي كلّفه الإمام بتنظيم الدعوة وتعليم المؤمنين ما يجوز لهم من الأسرار، ويرمز عقر الناقة بعد ذلك إلى التغلّب على الحجّة ودفعه عن مقامه واستيلاء على منصبه تمامًا كما حدث للحسن والحسين مع المسلمين. وكانت بلقيس ملكة سبأ رمزًا لأحد الدعاة التابعين للنبيّ سليمان ولكنّ هذا الداعي غلا في الإمام فاعتقد ألوهيّته الأمر الذي أوجب على سليمان محاربته. وامرأة عزيز مصر رمز لحجّة العزيز وأمين سرّه حاول أن يستميل يوسف ليكشف له عن بعض أسرار دعوته فلمّا فشل اتّهم يوسف بالتجسّس على دولة العزيز ونقل أسرارها إلى العدوّ.

(2) **اساس التاويل**، ص: 291.

يجعل طموحها شرعيًّا، فالإمامة مقصورة على بيت آل عمران. ولحلّ هذه الأزمة المتمثّلة في فراغ منصب الإمام الوريث الشرعيّ، يظهر عيسى بن مريم أي اللاّحق الذي كوّنه حجّة النبيّ زكرياء ليكون في الوقت نفسه المؤهّل للنبوّة والإمامة، ولكنّه خاضع لسلطة يحيى بن زكرياء الذي ورث أباه في المهمّة التي كلّف بها وهي إنعاش دعوة عمران ريثما يكون فيها من يقدر على منصب الإمام.

في هذا التأويل كما نرى إجابة عن أسئلة كثيرة، بعضها عقائديّ وبعضها الآخر سياسيّ. أمّا في المستوى العقائديّ فإنّ القول بولادة عيسى من امرأة لم يمسسها رجل قطّ قول يقود حتمًا إلى السقوط في أحد أمرين، من جهة أولى ترفض بديهة العقل أن تقبل مثل هذا الخبر وإن قُبل الخبر إيمانًا فالعقل الراغب في الفهم وتفسير الحوادث تفسيرًا علّيًا ببيان الأسباب وربطها بالنتائج يستحيل عليه أن يقرّ بهذا الحديث، فيلجأ، وهذه هي الجهة الثانية، إلى التأويل فيقول بما قال به أصحاب التثليث حين اعتبروا ولادة المسيح من امرأة لم يمسسها رجل كناية عن اتصال بين الإلهي والبشري بواسطة هي المسمّى روح القدس، وفي هذا كما نرى حضور واضح لأثر الفلسفة الأفلوطينيّة التي تقول بواجب الوسيط بين الله والعالم. وحين يذهب النعمان إلى نفي أن يكون عيسى من أمّ لم يمسسها بشر يكون قد سدّ الباب على عقيدة التثليث ومنع العقل من الذهاب بعيدًا في التأويل وأعاد للحادثة حجمها الطبيعي. وفي هذه العودة إلى بديهة العقل يظلّ الخطاب في حاجة إلى قدر من التأويل كي يستقيم منطوقه مع مسلّمات العقل، هنا يأتي التأويل الإسماعيلي ليشقّ طريقًا ثالثًا، بين اللامعقول الدينيّ والعقلانيّة الأفلوطينيّة، يكون مساره بعيدًا جدًّا عن الوقوع في إحدى الخطيئتين: القول بالتثليث أو التسليم بما لا يرضاه عقل. وهو تأويل تاريخيّ سياسيّ تصبح فيه مريم رمز الحجّة ويصبح الابن رمز اللاّحق يتلقّى علومه من الحجّة، أمّا غياب الأب فيعني انعدام الصلة بين عيسى وإمام زمانه فعيسى لم يكن على صلة تنظيميّة أو سياسيّة بإمام زمانه وهو زكرياء.

أمّا الأسئلة السياسيّة التي يقصد النعمان إلى الجواب عليها من وراء هذا التأويل، فيمكن حصرها في جوانب من تاريخ الإسماعيلية نفسها استغلّها خصومها للتشكيك في نسبتها إلى إسماعيل بن جعفر الصادق. فقد ذكر عدد من المؤرّخين أنّ إسماعيل مات في حياة أبيه ولم يترك ولدًا يعقبه، وقال آخرون في الردّ عليهم بل إنّ جعفر الصادق أعلن وفاة ابنه وهو حيّ ليقيه شرّ الخليفة العباسي فدفعه إلى أحد مواليه ليقوم بتربيته وتعليمه حقائق الدين وأسرار الشريعة على نحو ما يأمر به الإمام

وقتئذ وهو الصادق. وحين نقارن قصّة زكرياء مع عمران وموقع مريم وعيسى منهما، بقصّة جعفر الصادق وميمون القدّاح وموقع إسماعيل وابنه محمّد، نلاحظ التطابق التام بين القصّتين فعدد الشخصيات فيهما واحد والعلاقات بينها يحكمها النظام نفسه. ومن شأن هذا التطابق بين الحكايتين أن يدفعنا إلى القول بأنّ النعمان يبحث في ما وراء القصة القرآنيّة عن شيء يبرّر به الرواية الإسماعيلية، ويؤصّلها شرعيًا ليدحض ما ادعاه الخصوم عليهم. حينئذ يصبح التأويل عند النعمان موظّفًا لخدمة حاجات دينيّة وسياسيّة في الوقت نفسه، ولا يكون في تقديرنا تأويل دون دوافع أيديولوجيّة

* معجزات عيسى

إذا كانت معجزات موسى قد اجتمعت له في عصاه وما كان لها من خوارق الأفعال مثل شقّ طريق يابس في البحر وتلقّف ما يلقيه السحرة، وهي كما رأينا رمز لما يتميّز به موسى من صفات القائد الحكيم المهيب، فإنّ لعيسى عددًا من المعجزات أشهرها إحياء الموتى ومداواة الأكمه والأبرص. وحين يتناول النعمان هذه الخوارق التي كان يأتيها عيسى، يخرج بها من حدّ الظاهر، ويكشف لها عن معان باطنيّة تقود إلى نفي صفة الطبيب عن عيسى. إنّ القدرة على علاج الأكمه والأبرص مهارة يكتسبها كلّ من أتقن صناعة الطبّ ولا نعتقد أنّ هذا الأمر يحمل الناس على تصديق عيسى في دعوته إلى الدين الجديد. أمّا إحياء الموتى ففعل لا يملك العقل في أيّ زمان أن يقرّه، وإذا تأمّلنا فيه فسوف نجده غير بعيد في طبيعته عن صناعة الطبّ، فمنذ القديم كان الأطبّاء يحلمون باكتشاف سرّ الحياة والخلود، وهو حلم يترجم رغبة الإنسانيّة في قهر العدم والتغلّب على حتميّات الطبيعة. لم يكن النعمان يفكّر في هذه المعجزات من هذه الزاوية، ولو تناولها من هذا المنطلق لكان قد انتهى إلى قول من قال إنّ معجزات الأنبياء تتّصل بما كان يسود في عصر كلّ واحد منهم من منجزات فكريّة[1]، فالنعمان، بمعنى من المعاني، يتحاشى الانخراط في هذه الهواجس ويصرف المسألة في اتجاه مخالف ليجرّدها من طابعها الكلاميّ،

---

(1) من الأقوال الشائعة في تفسير المعجزات قولهم: كانت معجزة موسى في تغلّبه على السحرة لأنّ زمانه كان زمان السحر، وكانت معجزة محمد تحدّيًا لفصاحة العرب فجاء القرآن ليقهر العرب ويبهرهم بفصاحته. ولكنّ هذا التفسير لا يستوعب معجزتي نوح وإبراهيم ولا معجزات إدريس وسليمان وداود.

وبعبارة أخرى لم يكن النعمان منشغلًا بإثبات النبوّات بل كان منشغلًا بالكشف عمّا وراء الخطاب القصصيّ في القرآن من معان هي أقرب إلى واقع الناس وألصق بحياتهم ولكنّهم غفلوا عنها. لقد كان النعمان حقًّا يعمل على استعادة المضامين السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي عبّر عنها القرآن بلغة استعاريّة فلم يفهمها إلاّ القليل ممّن كان يعرف عادات العرب في الكلام.

فإذا عدنا إلى ما روي عن قدرات عيسى الخارقة، وفحصنا معانيها بالمنظار الذي يعتمده النعمان، وجدنا العمى والبرص كنايتين عن الجهل بحقائق الأمور وفساد الرأي، لذلك فالقول بأنّ عيسى كان يقدر على مداواة الأكمه والأبرص يعني أنّه كان يمتلك من العلم والبيان ما يجعله قادرًا على تبصير الجاهلين بما جهلوا وتصويب الآراء الفاسدة وتصحيحها، لم يكن عيسى طبيبًا إذن بل كان خطيبًا مقنعًا ومجادلًا مفحمًا. ومن كانت هذه صفته لا يمكن أن ننتظر منه قدرة على إحياء الموتى، فالخلق والبعث بعد الموت من شأن الله ولا يجوز بأيّ حال من الأحوال أن يشارك الإنس أو الجنّ الله في ما يختصّ به، إذن للخبر وجه آخر غير الذي ذكر في الظاهر، فالموت يعني في اللغة مفارقة الحياة كما يكنّى به عن الجهل وانعدام الحسّ السليم وفقدان الشعور النبيل. وليس الطريف في تأويل النعمان الخروج بالألفاظ عن ظاهر معانيها بل في كيفيّة الخروج ذاتها، فقد كان يستدلّ على ذلك بما جاء في القرآن من عبارات الكناية فيها واضحة، كأنّه يستخدم المبدأ الشائع عند المفسّرين وهو أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضًا. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في تفسير الأكمه والأبرص «وأُبرئ الأكمه والأبرص أي أبصر بالحكمة من كان قد عمي عنها... ومن ذلك، قوله تعالى في الكفّار لمّا وصفهم فقال ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[1] وكذلك قوله في تفسير إحياء الموتى ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[2]. يقول أعيد الكفّار بدعوتي مؤمنين. قال الله تعالى. ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾[3] وقال. ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[4]...»[5]

---

(1) سورة البقرة، الآية: 18

(2) سورة آل عمران، الآية: 49.

(3) سورة النحل، الآية: 21.

(4) سورة البقرة، الآية: 28.

(5) **أساس التأويل**، ص: 301.

لم يعد خافيًا علينا منهج النعمان في تأويل ما جاء في القصص القرآنيّ من أخبار غريبة، فهي في جميع الأحوال أمثال ورموز وكنايات واستعارات، ولا سبيل إلى فهمها على الوجه السليم إلاّ بمعرفة عادات العرب في الكلام لأنّ القرآن نزل بلغتهم وتكلّم بأساليبهم. وكلّ من اعتقد أنّ القرآن يروي في هذه القصص تاريخًا ويقصّ وقائع حدثت بالفعل في غابر الأزمنة هو في نظر النعمان من العوامّ الذين لم يدركوا حقائق المعاني وتوهّموا أن يستفيدوا من تلك القصص معرفة بالتاريخ.

رغم ذلك يظهر لنا من تأويل النعمان أنّ مجموع المعاني الباطنيّة التي أثبتها من خلال تحليله لما جاء في قصص الأنبياء، يعبّر عن نزعة إلى استعادة قيمة القرآن التاريخية. لقد انطلق المفسّرون من اعتبار القصص القرآني ضربًا من ضروب التأريخ ولكنّهم انتهوا إلى ما فوق التاريخ، أمّا النعمان فقد انطلق من اعتبار ذلك القصص أمثالًا ورموزًا وانتهى إلى التاريخ، وتحديدًا التاريخ الديني والسياسيّ لما يعرف بمنطقة الشرق الأوسط.

6 ـ 1 ـ قصص أخرى

أردنا بهذه الفقرة أن نتوقّف قليلًا عند نماذج أخرى من قصص الأنبياء في القرآن قبل الخروج إلى حديث النعمان عن قصّة النبيّ محمّد لسببين، فمن ناحية أولى ضمّن النعمان في معرض تأويله أفكارًا كثيرة لم نجد مثيلًا لها في ما عرضنا إليه من قبل، ومن ناحية ثانية لا يتضمّن القرآن قصّة عن النبيّ محمّد بالمعنى المعروف. ففي الكثير من السور أحاديث عن نشأة النبيّ وعلاقاته ببعض الشخصيات، ولكنّ هذه الأحاديث لا ترقى إلى مستوى القصّة، وهي في تقديرنا أقرب إلى المعلومات التاريخيّة منها إلى الأمثال كما في باقي القصص. ولمّا كنّا قد قسّمنا حديثنا عن تأويل الخطاب إلى فقرتين، تأويل الخطاب القصصيّ وتأويل الخطاب غير القصصيّ، فقد اخترنا أن نرجئ الحديث عن تأويل ما في القرآن والسيرة من أخبار عن النبيّ محمّد، إلى المرحلة الأخيرة من فقرة تأويل الخطاب القصصيّ، لتكون بذلك حلقة وصل تقودنا في ما بعد إلى تأويل الخطاب غير القصصيّ.

من المعلوم أنّ النعمان يقسّم تاريخ الأنبياء إلى سبعة أدوار، ويضع على رأس كلّ دور نبيًّا ناطقًا، وفي كلّ دور عدد من الأنبياء غير النطقاء، أي غير المكلّفين بتبليغ رسالة لأنّهم متمّمون لرسالة النبيّ الناطق وغير ناسخين لشريعته. وسنتوقّف في

ما يلي عند بعض هؤلاء لتبيّن ما في قصصهم من أمثال لم يتسنّ لنا الإتيان عليها في قصص آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى.

* ناقة صالح

النبيّ صالح من أئمّة دور نوح، ويدّعي النعمان أنّ القرآن قد انفرد بالحديث عن هذا النبيّ وناقته فلم يُذكر من أخباره شيء في التوراة أو الإنجيل. ومحور هذه القصّة الناقة التي دعا صالح قومه إلى تركها تأكل في أرض الله ولكنّهم عقروها فنالهم بذلك عذاب شديد. يؤكّد النعمان في مطلع تأويله لهذه القصّة أنّ القرآن نزل بلغة العرب وخاطبهم بما يعقلون فضرب لهم مثل الناقة وهم يدركون أنّ لغتهم تسمّي الرجل الشريف قرمًا وهو الفحل من الإبل، وبالتالي فالناقة المذكورة مثل على الحجّة لأنّ ذكور الإبل أمثال الأئمّة وإناثها أمثال الحجج، وكذلك ذكور البقر وإناثها. ويستدلّ النعمان على هذا المعنى بما جاء في الحديث النبويّ من تشبيه لعليّ ابن أبي طالب بالناقة حين قال له «أشقى الأوّلين عاقر الناقة، وأشقى الآخرين قاتلك يا عليّ»

* قصّة لوط

النبيّ لوط من حجج الدور الإبراهيمي، ومدار قصّته مع قومه الذين تركوا إتيان النساء وفضّلوا عليهنّ الذكور. ولمّا كانت الإناث في التأويل أمثالًا على الحجج واللواحق ممّن لهم علم بالباطن كما تقدّم، كان لابدّ أن يكون ترك النساء تعبيرًا عن ترك الحجج واللواحق والكفّ عن أخذ العلم منهم، وبالتالي فإتيان الذكور بدل الإناث يعني العزوف عن علم الحجج واللواحق والإقبال على ما عند غيرهم من المعارف الظاهرة. هكذا يصبح الفسق تعبيرًا رمزيًا عن تمرّد أتباع لوط على نظام دعوته. ولهذا التأويل ما يسنده في القصّة، فقد دعا لوط قومه إلى بناته وترجّاهم أن يتركوا ضيفه فأبوا وتمسّكوا بمطلبهم، وفي هذه الحادثة تحديدًا ما يعزّز المعنى الذي ذهب إليه النعمان إذ ليس من المعقول أن يعرض أحد من الرجال بناته على أغراب في سبيل الدفاع عن شرف ضيف حلّ به. إنّ قوم لوط حين فضّلوا نكاح الذكور على نكاح الإناث كانوا في الحقيقة يعبّرون عن رفضهم لنظام الدعوة ورغبتهم في إحداث تغيير جوهريّ عليها يتمثّل في إفشاء المستور من الحقائق وإذاعته في من لا يحقّ له ذلك. وما الحديث عن امرأة لوط واتهامها بما اتّهم به القوم إلاّ دليل يقويّ هذا

المعنى، إذ لا يستقيم أن تتّهم امرأة بالفسوق وهي تأتي الذكور من الرجال، فامرأة لوط مثل على حجّته وبطانة سرّه حين تعدّى حدوده وكشف لمن لا يستحقّ قدرًا من المعارف والحقائق والأسرار. وبهذا تصبح القصّة في مجملها تعبيرًا رمزيًا عمّا أصاب دعوة لوط من اضطراب داخليّ تجلّى بالخصوص في الخروج عن قواعد التنظيم وضوابطه، ولفداحة هذا الأمر شبّه بما بات يعرف بعد ذلك باللواط. ولكن رغم ما في هذا التأويل من محاولة لفكّ المسائل الغامضة، نلاحظ تناقضًا بين نتائج التأويل ومنطلقات صاحبه العقائديّة، فالنعمان يعتقد جازمًا أنّ الحجّة أو الأساس ممّن عصمهم الله فلا يجوز عليهم الخطأ ولكنّه في تأويل حكاية امرأة لوط ينتهي إلى أنّها، وهي الوصيّ من بعد لوط، قد فجرت أي تعدّت حدودها حين أفشت من العلم ما لا يجوز لها. وهذا في ذاته خطأ فاحش لا يمكن أن يصدر عن شخص مؤهّل لرتبة الإمامة. قد يكون هذا التأويل محاولة من النعمان للإبقاء على تناسق تأويله من الداخل ولكنّه قاد في النهاية إلى التصادم مع ما يؤمن به من معتقدات اجتهد كثيرًا في الدفاع عنها وردّ التهم عليها.

* قصّة يوسف

يعتبر يعقوب من أئمّة الدور الإبراهيميّ كذلك، وفي قصّة ابنه يوسف جملة من الرموز نلخّصها في ما يلي:

- رؤيا يوسف. رأى يوسف في منامه أحد عشر كوكبًا، والشمس والقمر له ساجدين، وتعبّر هذه الرؤيا عن مستقبل يوسف، إذ ستؤول له الرئاسة في الدين والمجتمع لأنّ الشمس رمز للإمام والقمر رمز للأساس والكواكب رموز اللواحق.

- **خطّة إخوته للتخلّص منه**: لاحظ إخوة يوسف أنّ أباهم يفضّله عليهم، فدبّروا حيلة للتخلّص منه وقرّروا الخروج به إلى حيث يسهل عليهم ما فكّروا فيه، وطلبوا من أبيهم أن يرسله معهم ليلعب ويرتع كما قالوا، ثمّ رموا به بعد ذلك في جبّ حتّى مرّت به قافلة فأخذته في طريقها إلى مصر حيث بيع هنالك في سوق العبيد. فإخوة يوسف هم في التأويل منافسوه على المنصب الذي رشّحه له أبوه من بعده، والخروج للّعب كناية عن إقحامه في مجالس الجدل حيث تجري المناظرات بين رؤساء الظاهر، وإذن فقد قرّر الإخوة تغيير مسار يوسف من السير في اتجاه المعرفة الباطنيّة المؤدّي إلى الرئاسة الدينيّة، إلى السير في اتجاه المعرفة الظاهريّة المقطوع عن الرئاسة. وبهذا

فقد خططت الجماعة لعزل يوسف داخل الدعوة ومنعه من الترقي في صفوف التنظيم، كي لا يكون مرشّحًا للإمامة. أمّا الجبّ الذي ألقي فيه فهو مثل على أحد علماء الظاهر، وهذا يؤكّد أنّهم نزلوا به إلى أدنى درجات الدعوة وربّما أقصوه خارجها. وأمّا الذئب الذي خاف يعقوب على ابنه منه فيرمز للمحتال من أهل الظاهر المسترق للسمع المتجسّس على دعوة يعقوب، والقافلة التي أخرجت يوسف من الجبّ مثل على المختلفين إلى مجلس ذلك العالم من أهل الظاهر فقد اكتشفوا في يوسف قدرات عالية تجعله مرشّحًا لعظائم الأمور لما فيه من النباهة والقدرة على حلّ المسائل بسهولة فائقة. وممّا يعزّز هذا المعنى عبارة «أدلى بدلوه» فهي تشير في اللغة إلى معنيين، إذ يمكن أن تعبّر عن استخراج الماء من البئر بواسطة الدلو، كما تستعمل للتعبير عن معنى المشاركة في الحديث وإبداء الرأي في ما هو مطروح للنقاش، ويميل النعمان إلى المعنى الثاني، عملًا بقاعدته المألوفة في التعامل مع القصص القرآنيّ وهي أنّ القرآن يخاطب العرب بما يفهمون من الأمثال والكنايات.

- **ورطة يوسف مع امرأة العزيز**: انتهت رحلة يوسف ليجد نفسه في قصر عزيز مصر إذ اشتراه الملك ودفعه إلى زوجته لتربّيه، فراودته عن نفسه فلمّا امتنع عليها اتّهمته بالخيانة وشكت أمره إلى زوجها فألقى به في السجن عقابًا له. ولمّا كانت الحكاية كلّها مثلًا فلن ننتظر من النعمان أن يأخذ بظاهر ما فيها، والطريف في تأويله لهذه المرحلة الحرجة من قصّة يوسف أنّه يرى في كلّ دعوة البناء نفسه، فلكلّ تنظيم سياسيّ إمام، أي رئيس، ولهذا الإمام حجّة، أي أمين سرّ، ومن تحته اللواحق والدعاة وصولًا إلى المستجيبين، أي الهياكل العليا والوسطى، وهو ما يقودنا إلى اعتبار كلمات مثل الإمام والحجّة والداعي واللاّحق والمستجيب تسميات لوظائف أو مراتب سياسيّة بغضّ النظر عن طبيعة التنظيم، سواء كان تنظيمًا دينيًّا أو غير دينيّ، باطنيًّا أو ظاهريًّا. وبفضل هذا التصوّر سهل على النعمان أن يعتبر شراء يوسف من قبل العزيز كناية على ضمّه إلى دعوة حاكم مصر. أمّا امرأة العزيز التي راودت يوسف عن نفسه فكناية عن أمين سرّ الملك حين حاول أن يجرّ يوسف ليكشف له عن أسرار التنظيم، وقد سبق أن قلنا إنّ فعل الحبّ بما فيه من مكاشفة بين المتحابّين هو مثل على ما يسمّيه النعمان بالمفاتحة، وهي عبارة عن مرحلة من مراحل الانتظام السياسيّ يُسمح فيها للداعي بالكشف عن بعض الأسرار السياسيّة والدينيّة لمن هم تحت إمرته.

تلك هي أهمّ المسائل التي يمكن أن تثيرها قصّة يوسف في وجه التأويل على

الطريقة الباطنيّة. أمّا قصّته مع صاحبي السجن، ومع إخوته لمّا عادوا إلى مصر، وما آلت إليه الأحداث من بعد ذلك، فتبقى في مجملها أحداثًا لا تستدعي كبير تأويل لهيمنة الخيال الواقعيّ عليها، ولكنّ النعمان لا يفوته أن يحمل هذه الوقائع على غير معانيها الظاهرة فنجده يعمّق في كلّ مرّة المغزى السياسيّ للقصّة مؤكّدًا امتناع التوقّف عند الظاهر. نقول ذلك لأنّ كلّ قصّة في القرآن تتجاوز كونها خبرًا يحكي ما جدّ في غابر الأزمنة لأنّها في الحقيقة مثل، والمثل يشير إلى حقائق بعيدة، وعلى المتلقّي أن يدرك ذلك كي لا ينطبق عليه المثل الصينيّ المشهور «تشير الإصبع إلى القمر فلا يدرك الأحمق غير الإصبع».

* قصّة سليمان

في هذه القصّة عدد من الأخبار الغريبة هي كلّها، في نظر النعمان، رموز وأمثال. ومن هذه الأمثال سنختار حكاية سليمان مع الطير والنمل، وحكايته مع بلقيس ملكة سبأ، وخبر موته الذي لم يعلمه أهله حتّى أكلت دابّة الأرض منسأته.

أمّا الطير فقد سبق أن علمنا كيف يشير القرآن بالطير إلى اللواحق وهم أجنحة الدعوة ورسلها المنتشرون في مختلف الأنحاء يروّجون الدعوة ومعتقداتها. وأن يتعلّم سليمان منطق الطير يعني أن يتعلّم أساليب التعامل مع لواحق دعوته بعد أن مات والده داود وناب عنه في القيادة. وكذلك النمل رمز لما يسمّيه النعمان بالمأذونين وهم صنف من أبناء الدعوة يأذن لم الإمام بمكاسرة الخصوم ومجادلتهم والردّ على مقالاتهم. وبالتالي فالنملة التي دعت سائر النمل إلى دخول قريتها كي لا يطأها جنود سليمان هي رمز لأحد المأذونين الذين علموا بما سيجريه سليمان على الدعوة من تغييرات، فخشي على نفسه وعلى زملائه أن يتمّ الاستغناء عنهم فدعاهم إلى الحذر في عملهم والرجوع في كلّ خطوة إلى الإمام، وتلك هي الدعوة إلى دخول القرية.

ولهذا التأويل كما نرى أثر بارز في نزع الطابع الغرائبيّ عن القصّة، إذ أسقط النعمان بتأويله ما يبدو في القصّة حدثًا معجزًا، وأعاد للحكاية طابعها الدنيوي وصبغتها الواقعيّة. ولا يختلف الأمر كثيرًا في حكاية سليمان مع بلقيس، فهذه الملكة التي عزم على محاربتها إنّما هي رمز لأحد دعاته الذين غيّروا في الدعوة وحرّفوا مبادئها وبدّلوا عقائدها. لقد استعدّ سليمان لمحاربة بلقيس لأنّها كما جاء في القصّة كانت تعبد الشمس دون الله الواحد، ومن المعلوم أنّ الشمس ترمز في التأويل

للإمام، وبالتالي فقد كانت بلقيس مثلًا لمن غلا في الإمام فألّهه أو اعتقد أنّ الله يحلّ فيه. وتعبّر هذه المعاني التي اجتهد النعمان في الكشف عنها، عن معتقد ثابت من معتقدات الإسماعيليّة وهو الالتزام بتنزيه الله ونفي تأليه البشر بمن في ذلك الأئمة.

أمّا عصا سليمان التي ظلّ يستند إليها وهو ميّت ويحسب من يراه أنّه حيّ إلى أن أكلت دابّة الأرض العصا فعلم الناس بموته، ففيها من الغريب ما لا يرضى النعمان بالوقوف عنده. لقد كانت العصا، كما سبق في قصّة موسى، رمز الحكمة والقيادة، وتشير الأرض، وما يتعلّق بها كالماء والدود وما شابه ذلك ممّا هو في باطنها، إلى الحجّة المرشّح لوراثة الإمام وما لديه من علوم الباطن. هنا تنكشف للحكاية طبقة أخرى من المعاني، فالإعلان عن موت سليمان لم يكن إلاّ بعد مدّة من الزمن ظلّ فيها المشرفون على تسيير الدولة يرتّبون الأمر كي تنقل سلطات الإمام الراحل إلى خلفه دون اضطراب. ولهذا التأويل في تقديرنا علاقة بتجربة النعمان السياسيّة، بل إنّ تأويله لقصّة سليمان بالذات يعيد إلى الأذهان بعض ما جرى للفاطميّين في أوّل ظهور دولتهم، من ذلك أنّ الفاطميّين كتموا موت المنصور الخليفة الثالث ولم يعلنوه إلاّ بعد مرور أيّام خشية أن يتسبّب ذلك في زعزعة أمن الدولة الفتيّة وهي في حرب ضدّ صاحب الحمار.

* قصّة يونس

النبيّ يونس من أنبياء الدور الموسوي، ومن معجزاته أنّه لجأ إلى سفينة هربًا من عدوّ له، فألقى به أهلها في البحر، فالتهمه الحوت ولكنّه ظلّ حيًّا هنالك حتّى تيسّر له الخروج سليمًا لا أثر للغرق عليه. وللسفينة والبحر دلالات عرضنا إليها في قصّة نوح، ويستعيد النعمان في تأويل مغامرة يونس الدلالات نفسها، فالسفينة رمز الدعوة التي فرّ إليها يونس هربًا من أذى قومه، وهذا يعني أنّ يونس بصفته إمامًا تخلّى عن حقّه في الإمامة وهاجر إلى ناحية له فيها مناصرون، ولكنّ مناصريه لم يقبلوا موقفه ولاموه على تنازله عن حقّه في الإمامة وكان عقابهم له أن جعلوه تحت إمرة زعيمهم وهو في القصّة ربّان السفينة، وزادوا على ذلك أن كلّفوا به من يحبسه ويحدّ من حركته، وهو المشار إليه بالحوت.

وفي هذه المعاني الباطنية المستوحاة من قصّة يونس ما يكشف النقاب عن

أفكار سياسيّة تشرح موقف الإسماعيليّة ممّن ترك الإمامة وتخلّى عن حقّه فيها، والمعنيّ بهذا التأويل كما نرى هو الحسن بن عليّ بن أبي طالب، فقد تخلّى عن حقّه في الإمامة ليزيد بن معاوية، وكانت النتيجة أن انقطعت الإمامة عن ذرّيته وتحوّلت إلى الحسين وأبنائه. موقف يستثمر قصّة يونس لتكون برهانًا على صحّته، فكما عوقب يونس بالوقوع في فم الحوت عوقب الحسن وخلفه بالحرمان من الترشيح لمنصب الإمامة. ومرّة أخرى يبدو التأويل الإسماعيليّ محكومًا بالمسائل السياسيّة، والحوادث التاريخيّة توجّهه ليكون أداة بها ترسخ العقائد في الأذهان، وبها يزال الغموض عن بعض الاختيارات السياسيّة في التاريخ الشيعيّ عمومًا والإسماعيليّ خصوصًا.

7 ـ 1 ـ قصّة النبيّ محمّد

ليس في ما جاء في القرآن من آيات تتّصل بالنبيّ محمّد ما يمكن أن يعدّ قصّة بالمعنى الذي تعرّضنا إليه في الفقرات السابقة من هذا الفصل، إذ الغالب على هذه الآيات أسلوب المخاطبات. رغم ذلك سنلتزم باستعمال مصطلح القصّة لأنّ النعمان يستعمله، بل إنّه عمد إلى تلك الآيات فاستوحى منها قصّة تلخّص مسيرة النبيّ محمّد، من نشأته إلى يوم وداعه.

وقد اختار النعمان أن يفتتح تأويله لهذه القصّة، على غير عادته، بتمهيد مطوّل ذكّر فيه بأدوار النبوّة ونظام الانتقال من دور إلى دور، فبيّن أنّ الثابت في هذا النظام هو أن يكون بين الناطق والناطق ستّة أئمّة، وكلّ إمام من هؤلاء موكول إليه أن يتمّم شريعة الناطق الذي هو في دوره، فإذا جاء الإمام السابع يكون الوقت قد حان لنسخ الشريعة لما اعتراها من فساد واضطراب، وللإمام السابع من كلّ دور فضيلة على سابقيه لأنّه سيكون صاحب بيان جديد وصاحب شريعة جديدة. ذلك هو النظام الذي يجري عليه أمر النبوّة والإمامة، ويحدث أن يعتريه شيء من الاضطراب إذا تأخّر وقت ظهور السابع برسالته الجديدة عن وقت ارتفاع السادس، ويسمّي النعمان هذه الظاهرة زمن الفترة وفيه يكون المؤمنون متمسّكين بتعاليم الماضين وهم يترقّبون ظهور الناطق الجديد ليبيّن لهم ما عليهم أن يسلكوه. وفي زمن الفترة تخلو الأرض من الناطق ولكنّها لا تخلو أبدًا من الحجّة، وهو كما نعلم الأمين على باطن الشريعة وليس له أن يبيّن للناس شيئًا لأنّ ذلك شأن الناطق وحده. ولمّا كان الناطق للمؤمنين بمنزلة الأب لأبنائه كما كان الحجّة بمنزلة الأمّ لهم، كان لابدّ أن ينتسب المؤمنون

في هذه الفترة إلى الأمّ مادام الأب لم يظهر بعد. ومن هذه الزاوية يقرأ النعمان تاريخ ظهور الإسلام فيبيّن كيف انقطع الإمام السادس من أئمّة الدور العيسويّ ولمّا تظهر نبوّة محمّد بعد، فظلّت جماعة المؤمنين مدّة من الزمن دون إمام ناطق يبيّن لهم حدود الحلال من الحرام ويسنّ لهم الأحكام. إنّ هذه الفترة التي يخلو فيها الزمان من كلّ بيان، بمعنى الشريعة، ويفتقر فيها المؤمنون إلى كتاب يرسم الحدود بين الحلال والحرام، تعني بالأساس انهيار مؤسّسة الإمامة وانكفاءها إلى حدّ الدعوة الباطنيّة، وإن شئنا قلنا تضمحلّ الدولة بسلطاتها وقوانينها فلا تبقى غير الدعوة، وبدل الرجوع في الأحكام إلى الدولة يكون الرجوع إلى ما بقي منها وهي الدعوة.

لقد احتاج النعمان إلى هذا التمهيد النظريّ ليفسّر صلة الرسالة المحمّدية بما سبقها من الرسالات، وليبيّن علاقة النبيّ محمّد، وهو في التقدير السابع الذي منه يكون بيان ينسخ البيان السابق، بالإمام السادس من أئمّة دور عيسى. وقد ساقته نظريّته في تاريخ النبوّة وبنيته إلى الإفصاح عن جملة من الآراء لنا أن نعتبرها من الطرافة بمكان لما فيها من وعي عميق بتاريخ الفكر الدينيّ، فالنعمان خلافًا لكلّ المؤرّخين والإخباريّين لا يتجاهل التاريخ في تحليله لظهور الإسلام، ولا ينسف الروابط التي تجمع بين هذا الدين الجديد والأديان التي سبقته. وعلى العكس من ذلك نراه في كلّ مرّة يلحّ على حلقة الوصل المتينة بين محمّد من جهة وآخر من بقي من دور عيسى من جهة ثانية، ويثبت أنّ موت الإمام السادس من دور عيسى قبل ظهور الرسالة المحمّدية لا يعني بأي حال من الأحوال أنّ نبوّة محمّد جاءت من فراغ لأنّ الأحداث تؤكّد لقاء بين محمّد وأحد اللواحق الباقين من دعوة عيسى، ويستدلّ على ذلك بما جاء في السيرة من أخبار عن لقاء بين الراهب بحيرا ومحمّد في رحلة له مع عمّه أبي طالب، وبما جاء في القرآن من حديث عن ذلك الأعجميّ الذي اتّهمته قريش بأنّه من علّم محمّدًا ما لديه من القرآن[1] إنّ هذا الاتهام الذي

---

(1) جاء في القرآن قوله تعالى في الردّ على قريش ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾. [سورة النحل الآية 103]. وقال الرازي في تفسير هذه الآية: «المراد من هذه الآية حكاية شبهة أخرى من شبهات منكري نبوّة محمّد ﷺ وذلك أنّهم قالوا إنّ محمّدًا إنّما يذكر هذه القصص وهذه الكلمات لأنّه يستفيدها من إنسان آخر ويتعلّمها منه، واختلفوا في هذا البشر... قيل هو عبد لبني عامر بن لؤي يقال له يعيش، وكان يقرأ الكتب، وقيل عداس غلام عتبة بن ربيعة، وقيل =

وجّهه بعض من قريش إلى النبيّ يعدّ في نظر النعمان لا دليلًا على قدح في نبوّة محمّد بل إثباتًا لها لأنّ الأنبياء في اعتقاده يتّصل اللاحق منهم بالسابق عبر من يبقى من اللواحق المتمّين لدعوة آخر نبيّ، وفي هذا الاتصال يسلّم من بقي للمؤهّل للنبوّة ما لديه من الكتب، كذلك الشأن بالنسبة إلى الأئمّة فهم يتوارثون الإمامة كما يتوارث الأنبياء النبوّة.

لم يكن محمّد إذن نبيًّا من فراغ، كما لم يكن الإسلام ديانة لا صلة لها بالديانات السابقة في مجالها الحضاريّ، وممّا يؤكّد ذلك حرص القاضي النعمان على دحض المعنى الشائع في صفة الأمّيّ التي وصف بها النبيّ، فالأميّ في نظره ليس هو من يجهل القراءة والكتابة كما زعم اللغويّون، بل هو المنسوب إلى أمّة لم يكن لديها كتاب سماويّ، وعليه فالأمّيون الذين بعث فيهم رسول منهم، إنّما هم العرب لأنّهم لم يكونوا من أهل الكتاب مثل اليهود والنصارى. وممّا يرجّح هذا المعنى في اعتقاد النعمان أنّ الأمّيين «في لغة العرب التي نزل بها القرآن هم الذين لا يقرؤون الكتاب ولا يكتبون، وكذلك من يكون في الفترة من المؤمنين وعلى ذلك كانوا في الفترة في آخر دور المسيح... لا يفاتحهم أحد بشيء من علم الإمام الذي قبله...»[1] إنّ النعمان وهو يعالج هذه المسألة بالذات ينطلق من قاعدة ثابتة لديه

عبد لبني الحضرمي صاحب كتب، وكان اسمه جبرا، وكانت قريش تقول: عبد بني الحضرمي يعلّم خديجة وخديجة تعلّم محمّدًا، وقيل كان بمكّة نصرانيّ أعجميّ اللّسان اسمه بلعام يتكلّم الروميّة، وقيل سلمان الفارسي» راجع. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، المجلّد 7، الجزء20، ص: 271. وانظر كذلك تاريخ الطبري **(تاريخ الرسل والملوك)**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج 6، فعنه أخذ المفسّرون هذه الأقوال.

(1) **اساس التاويل**، ص: 329. وللمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة راجع محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص: 77 وما بعدها. ونشير هنا إلى أنّ الجابري عالج هذه المسألة بشكل دقيق وانتهى إلى أنّ الأميّ هو المنسوب إلى الأمم وهم في العبريّة من ليس لديهم كتاب من عند الله، رغم ذلك لا يحيل الجابري على المصادر الإسماعيلية التي أثبتت هذا المعنى ونفت عن النبي محمّد أن يكون جاهلًا بالقراءة والكتابة وخصوصًا منها مصنّفات القاضي النعمان التي نشتغل عليها في هذا البحث. والجابري حين لا يحيل على هذه المصادر رغم معرفته بها واطلاعه عليها يقصي الإسلام الشيعي ويحكم عليه بأنّه من آثار الهرمسية والعرفانيات القديمة البعيدة عن معهود العرب، ولكن الناظر في مصنّفات النعمان يلاحظ خلاف هذا الفهم، وسوف نخصّص مقالة مفردة نناقش فيها الخلفيّة المعرفيّة والإيديولوجية التي يصدر

وهي أنّ لغة القرآن لغة تقوم على المثل، وبالتالي فحين يوصف النبيّ بالأميّ ويوصف الذين بُعث فيهم بالأمّيّين، فهذا، في نظره، مثل على من يكون في الفترة وهي في الاصطلاح الإسماعيلي اللحظة التي يكون فيها المؤمنون ممنوعين من الاطلاع على علم الإمام الذي سبق ظهور النبيّ محمّد. للمسألة إذن وجهها الدينيّ السياسيّ غير وجهها اللغويّ الظاهر، وإذا كانت اللغة تقول عن الأميّ هو من يجهل القراءة والكتابة فهي تشير من بعيد إلى جماعة دينيّة سياسيّة فقدت صلتها المباشرة بزمرتها التاريخيّة الشاملة كما يقول ريجيس دوبراي ولم يبق لها سوى أن تستعيد ماضيها السحيق وتعيد ترتيب علاقتها به. ولم تكن الدعوة المحمّدية في بدايتها سوى بحث عن جذر لها في تاريخ النبوّة، وتيسّر لها أن تشقّ طريقًا بين اليهوديّة والمسيحيّة يصلها بالتراث الإبراهيميّ ويفصلها عن تينك الديانتين اللتين رأت فيهما تحريفًا لدين إبراهيم وخروجًا على التوحيد. وبمتابعة التأويل الإسماعيليّ نعثر على وعي بدأ يتشكّل حول الإسلام باعتباره ديانة تأليفيّة، فمن المعلوم في علم الأديان المقارن وفي علم تاريخ الأديان، أنّ الديانات على ثلاثة أصناف وهي الديانة الطبيعية والديانة التأليفية وديانة الأسرار. أمّا الديانة الطبيعيّة فهي التي تنشأ في محيط يكون معزولًا عن كلّ تأثير ثقافيّ مثل الديانات الأسترالية القديمة، ولا تلبث هذه الديانة الطبيعية قليلًا حتّى تتطوّر باتجاه الديانة التأليفيّة حين تدخل في علاقات تبادل مع الديانات المجاورة لها، فإذا اكتسبت مؤسّساتها وأرست نظام تراتب تكون الحقيقة الدينية بموجبه في يد فئة قليلة من المؤمنين هم العلماء أو الكهنة أو القساوسة، صارت ديانة أسرار[1]

عنها الجابري في التعامل مع الفكر الشيعي والإسماعيلي منه بالخصوص. كما ناقش المسألة نفسها وأثبت بالأدلّة القاطعة معرفة النبيّ محمّد بالقراءة والكتابة المؤرّخ التونسي هشام جعيط في كتابه في **السيرة النبويّة**، الجزء الثاني تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2007. ولم يحل هو الآخر على المصادر الإسماعيلية.

(1) انظر في شأن هذه المفاهيم المراجع التالية:

- شارل جنيبير، **المسيحية نشاتها وتطوّرها**، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، د ت.

- Mircea Eliade:

* **Religions australiennes**, Payot; Paris, 1972.

* **Histoire des croyances et des idées religieuses**, (3 tomes), Payot, Paris, 1983, 1984.

لقد كان محمّد، في نظر النعمان، ينتسب إلى من بقي من دعوة عيسى ودليله في ذلك هو قوله تعالى في سورة الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾، ففي هذه الآية معنيان ظاهر وباطن. أمّا المعنى الظاهر فلا يختلف فيه النعمان مع سائر المفسّرين فهو يقول بما قيل ويعترف معهم بأنّ الآية تقول إنّ الله بعث محمّدًا ليكون شاهدًا على عصره، بما فيه من طاعة ومعصية وإيمان وكفر، ولينذر الناس ويحذّرهم من عقاب الله، وليدعو إلى عبادة الله وحده، ولينقل الناس من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة فشبّه بالسراج المنير. ذلك هو المعنى الظاهر المتّفق عليه، أمّا المعنى الباطن فقد استوحاه النعمان من الصفات التي وصف بها النبيّ في تلك الآية، فالشاهد في التأويل هو الناطق والمبشّر هو الأساس والنذير هو اللاحق ينذر أهل جزيرته من عذاب الله ويسعى إلى ضمّهم في دعوة الإمام صاحب الزمان، والداعي هو الذي يطلق له صاحب الجزيرة فيدعو الناس ويعمل على اختيار من يكون صالحًا منهم، والسراج المنير هو في التأويل «المأذون الذي يطلقه الداعي ليكسر له من يرى كسره»[1] استند النعمان إلى هذه الآية إذن ليستنتج منها مسيرة محمّد والمراحل التي مرّ بها في دعوته، فمن هذه الآية ومن تأويل النعمان لكلمات الشاهد والمبشّر والنذير والداعي والسراج المنير يجوز لنا أن نقول إنّ مسيرة محمّد انطلقت من لحظة السراج المنير واختتمت بلحظة النبيّ، نقول ذلك قياسًا على تأويل النعمان لقصص إبراهيم وموسى وعيسى، فكلّ واحد من هؤلاء بدأ مأذونًا وترقّى في سلّم الدعوة إلى أن حاز مرتبة النبيّ الناطق، وبالتالي يكون محمّد قد بدأ مأذونًا يبيّن للناس سواء السبيل ثمّ صار من بعد ذلك داعيًا يجهر بدعوته ثمّ أصبح لاحقًا يحذّر الناس من مغبّة الإعراض عن دعوته، ثمّ صار أساسًا يحوز من العلم والحكمة ما به يطّلع على أسرار الدين كلّها، إلى أن بلغ مرتبة الناطق أي النبيّ صاحب الشريعة الجديدة الناسخة لشرع من كان قبله. هذه هي مسيرة النبيّ محمّد، وفق التأويل الباطنيّ وعلى ما يقتضيه القياس، ولكنّ النعمان لا يصرّح بها ويكتفي في الغالب بالوقوف عند معاني الكلمات المفردة دون النظر إليها مضمومة. وممّا يدعم هذا الاستنتاج تأويله لما جاء في القرآن من حديث عن قصّة الإسراء والمعراج، فلئن توسّع المفسّرون في تفاصيل هذا الخبر العجيب ورووا في شأنه كلّ غريبة وعجيبة، فقد قرأ النعمان النص قراءة أخرى تؤكّد ما استنتجناه،

---

(1) **أساس التأويل**، ص: 351.

فالإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى يعني عنده الترقّي في العلم الدينيّ بعد الاتصال بمتمّ الدور السابق وهو دور عيسى. أمّا البراق الذي ركبه النبيّ ليعرج به إلى السماء فهو «العلم البارق الذي هو البيان فوق علم اللاحق ودون علم الإمام»[1] لم يبق إذن مجال للشكّ في ما استنتجناه فها هو النعمان يصرّح هذه المرّة بترقّي النبيّ محمّد من رتبة اللاحق إلى رتبة الأساس ولم يبلغ بعد مرتبة الناطق.

تلك هي أهمّ المسائل التي تناولها النعمان بالتأويل في قصّة محمّد وقد تبيّن من خلالها سعيه إلى الكشف عمّا في هذه القصّة من رموز تشير إلى مسيرة محمّد قبل البعثة وكيف كان في تقديره متعلّمًا نشأ في ما تبقّى من دعوة عيسى وظلّ يتدرّج في صلب هذه الدعوة إلى أن حاز مرتبة الناطق صاحب الشريعة. إنّ هذا التأويل على ما فيه من وجاهة ومعقوليّة يظلّ في نظرنا محتاجًا إلى ما يدعمه من التاريخ، وقد عمل المؤرّخ التونسيّ هشام جعيط على قراءة الدعوة المحمّدية قراءة تاريخيّة لا تبتعد كثيرًا عن النتائج التي توصّل إليها النعمان رغم الفارق بين الرجلين فهذا مؤرّخ عقلانيّ معاصر، يستنطق النص القرآنيّ ويحلّله تحليلًا تاريخيًّا، وذاك مؤوّل باطنيّ قديم لا يرى في القرآن خطابًا تاريخيًّا بقدر ما يرى فيه خطابًا مَثَليًّا مليئًا بالإشارات والرموز. وإنّه لمن العجيب حقًّا أن ينتهي الرجلان إلى الفكرة الواحدة بدليلين مختلفين في عصرين متباعدين ومن زاويتي نظر مختلفتين منهجيًّا ومعرفيًّا، وليس من جامع بينهما سوى أنّهما ينطلقان من نصّ القرآن وحده.

(1) **أساس التأويل**، ص: 339.

الفصل الثالث

تأويل الطقوس

تمهيد

سبقت الإشارة إلى أنّ ما يميّز التأويل الإسماعيليّ عن غيره هو ذلك الخروج عن موضوع التأويل المتداول بين مختلف المفكّرين المسلمين وهو الخطاب الدينيّ، إلى موضوع جديد لم يطرق من قبل ألا وهو جملة الأعمال التي يقوم بها المسلم ويعبّر من خلالها عن إسلامه ونعني بذلك ما يمارسه من طقوس كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ والجهاد.

وإذا كان الشائع عند مختلف المفكّرين القدامى كالمتكلّمين والفقهاء والفلاسفة المسلمين أنّ العبادات لا معنى لها حسب عبارة ابن رشد، أي لا تعليل لأحكامها إذ لا يجوز أن يتساءل المسلم عن الصلاة مثلًا ولمَ كانت خمس صلوات أو لمَ كانت أيام الصوم الواجب في شهر معلوم، فقد سمح المفكّرون الإسماعيليّون لأنفسهم بالبحث في معاني العبادات. إلاّ أنّ بحوثهم في هذا المجال لم تكن على النحو الذي قد توحي به عبارة المعنى التي يستخدمها ابن رشد والفقهاء عمومًا، فهم لم يكن يعنيهم البحث في العلل بالمفهوم الأصوليّ أي العلّة الموجبة للحكم الشرعيّ، بقدر ما كان يعنيهم أن يتوقّفوا عند ما يشير إليه الطقس الديني باعتباره ممارسة رمزيّة. فكما كان الخطاب الدينيّ خطاب تمثيل فكذلك الممارسة الدينيّة، إنّ الصلاة، وما في معناها من العبادات، ليست مجرّد واجبات دينيّة ألزم بها الشارع المسلمين، بل هي فوق ذلك كلّه أعمال دالّة على جملة من المبادئ والأفكار والمواقف، وتعكس إلى حدّ بعيد هواجس الجماعة ومخاوفها من الانحلال الذي يهدّدها باستمرار. إنّها كما يسمّيها علماء الانتروبولوجيا نضالًا ضدّ القصور[1]

(1) راجع: جورج بالانديه، **الانتروبولوجيا السياسيّة**، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1986، ص ص: 83 ـ 98.

لقد عالج النعمان معاني العبادات في كتابه «تربية المؤمنين» وهو المعروف بتأويل الدعائم. وقد اشتمل هذا الكتاب على تأويل عدد من الطقوس الإسلاميّة مثل طقوس الطهارة والصلاة والصوم، وفيه بيان لما خلف هذه الطقوس من عبارات سياسيّة تخفي بدورها عبارات وجوديّة سنسعى إلى التقاطها وترتيبها والبحث عن مواقعها ضمن منظومة العقائد الباطنيّة على نحو ما بدت لنا في تعاملنا مع مصنّفات القاضي النعمان. وقبل الشروع في ذلك نودّ أن نشير إلى أنّ النعمان لم يعمل في كتابه تأويل الدعائم على تأويل الأحكام الشرعيّة ولم يتساءل عن العلل والمقاصد الموجبة لها، كما فعل غيره من المفكّرين الإسماعيليّين مثل المؤيّد في الدين الشيرازي[1] حين سعى إلى البرهنة على أنّ الشريعة الإسلاميّة مبنيّة في جملة أحكامها على العقل ونفى أن تكون هذه الأحكام بلا معنى مؤكّدًا أنّ الشارع لم يكلّف إلاّ ذا عقل لذلك لا يجوز أن يُكلّف العاقل بما لم يوضع على العقل[2] خلافًا لهذا التوجّه مال النعمان إلى تأويل أعمال التعبّد نفسها فلم يكن يعنيه أن يبحث عن العلل الموجبة للتعبّد على هذا النحو أو ذاك بل البحث عن المعنى البعيد الذي يشير إليه فعل التعبّد نفســه فضلًا عن كونه من علامات الانقياد الرمزي لله والامتثال لأوامره ونواهيه، والمسافة طويلة كما نرى بين البحث عن العلّة أو المقصد بالمفهوم الأصوليّ من جهة والبحث عن المعنى أو الدلالة بالمفهوم الهيرمونيطيقيّ من جهة أخرى. لقد كان عمل النعمان في تأويل العبادات الإسلاميّة بعيدًا جدًّا عن عادات الأصوليّين قريبًا جدًّا من عادات الهيرمونيطيقيّين وهذا ما سنعمل على بيانه في الفقرات اللاّحقة.

1 ـ مفاهيم

قبل الدخول في تفاصيل التأويل الذي ارتآه النعمان لبعض الطقوس الإسلامية نودّ أن نذكر عيّنات من فهمه الخاصّ لبعض العبارات القرآنيّة مثل الأمّة وأولي الأمر. وإذا كان المنهج يفرض علينا أن نتناول تأويل هذه العبارات ضمن الفصل السابق لكونها من عناصر الخطاب، فقد اخترنا أن نفتتح بها هذا الفصل لما بينها وبين الطقوس من صلات متينة. إنّ الحديث عن الأمّة وأولي الأمر عند النعمان لا ينفصل

---

(1) راجع كتابه **المجالس المؤيّدية**، تحقيق محمّد عبد الغفّار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1994.

(2) المصدر نفسه، ص: 21.

عن معاني الطقوس التي أوجبتها الشريعة على المؤمنين، وما لم نفهم دلالات هاتين العبارتين من داخل الرؤية الباطنيّة سيكون من العسير علينا أن نستوعب دلالات الطهارة والصلاة والزكاة وغيرها من الطقوس كما يريد بيانها النعمان.

لا يكاد النعمان ينشغل، في تأويل القرآن، بغير الخطاب القصصيّ لما رآه فيه من أمثال ورموز تحتاج إلى بيان للإفصاح عن معانيها الخفيّة وترك ظاهر ما تدلّ عليه. وقد تبيّن من الفقرات السابقة حرص النعمان على تضمين ذلك الخطاب القصصيّ مجموعة من الأفكار السياسيّة تعكس مذهب الإسماعيليّة في الإمامة، كما تبيّن لنا أنّ هذا التأويل قد أدّى في أغلب الأحيان إلى إعادة النظر في تاريخ النبوّة والكشف عن تشابك الشأنين الدينيّ والسياسيّ في ذلك التاريخ بالذات بقدر ما قاد إلى تأسيس رؤية جديدة تنزع عن تاريخ الأنبياء قداسته وتعيد إليه سمته الدنيويّة، فقد كان النعمان في كلّ مرّة يلحّ على نفي الطابع الأسطوريّ بصرف الخطاب عن كلّ معنى يفهم منه شيء من اللاّمعقول.

رغم ذلك نجد في بعض مصنّفات النعمان اهتمامًا بصنف آخر من أصناف الخطاب القرآني يتوقّف عنده ليفسّر معانيه التي يراها هي المقصودة دون غيرها، وبطبيعة الحال لم يظهر هذا الاهتمام في ما بات يعرف بكتب الحقائق مثل «أساس التأويل» و«تأويل الدعائم»، بل ظهر في كتب الاحتجاج ونعني تحديدًا كتاب «اختلاف أصول المذاهب» وإذا كان من الصعب علينا أن نعتبر الاحتجاج ضربًا من ضروب التأويل، فقد دفعتنا كثافة الآيات القرآنيّة الواردة في سياق الرّد على حجج المخالفين وما تعلّق بها من تفاسير تدحض مذاهبهم في مسائل شتّى، إلى إدراج هذا العمل ضمن جهود النعمان في التأويل. وفي الحقيقة كلّ احتجاج يصدر عن تأويل أي عن فهم مخصوص، لهذا أجزنا اعتبار الاحتجاج تأويلًا.

ومن الآيات القرآنيّة التي توقّف عندها النعمان طويلًا وعاد إليها في مواضع مختلفة من كتبه المتعدّدة آيات تخلو تمامًا من الرمز والمثل، وهي في الغالب آيات تتضمّن مفردات تشير إلى مفاهيم إسلاميّة اختلف المتكلّمون في تحديد معانيها الدقيقة رغم أن القارئ العاديّ لا يرى فيها كبير إشكال. وأشهر هذه المفردات الأمّة والمؤمنون والشهداء والصدّيقون وأهل الذكر وأولو الأمر وما شابه ذلك من مصطلحات قرآنيّة تؤسّس لرؤية جديدة في الاجتماع والسياسة. وفي ما يلي عرض تحليليّ لبعض هذه المصطلحات حسب مذهب النعمان.

* الأمّة

بين الإسماعيليّة وسائر فرق المسلمين خلاف حول المراد من كلمة الأمّة التي تواتر ذكرها في مواقع مختلفة من سور القرآن. وإذا كان اللغويّون قد رصدوا لهذه الكلمة طائفة من المعاني[1]، فقد اختلف أصحاب المذاهب فيها ورجّح بعضهم معنى على معنى آخر، ولكلّ صاحب مقالة قرائنه وأدلّته، وليس هذا موضع الخوض فيها، فما يعنينا تحديدًا هو الوقوف على المعنى الذي وضعه النعمان لهذه الكلمة والآليّة التي قادته إليه.

من الشائع اليوم كما في العصور الإسلاميّة القديمة اعتبار الأمّة، المذكورة في غير موضع من القرآن[2]، جميع من اتّبع ملّة محمّد، ويدخل في ذلك المطيع والعاصي والعاقل والسفيه والمكلّف وغير المكلّف، ولكنّ اللّغويّين أثبتوا لهذه المفردة جملة من المعاني منها ما هو أصليّ ومنها ما هو غير أصليّ، فمن معاني الأمّة الصنفُ من الناس، والجماعةُ، والحينُ من الدهر، وجماعةُ العلماء، والإمامُ الربّاني. والأصل أنّ الأمّة لفظ «يقال للقوم يجتمعون على دين واحد»[3]

تلك هي المعاني المفهومة من مفردة الأمّة في لغة العرب وفق ما ذهب إليه ابن قتيبة وسائر اللغويين، ومن الملاحظ أنّ أهل اللغة، وإن كانوا قد أحصوا عددًا من المعاني، فقد اختاروا من بينها معنى واحدًا جعلوه أصليًا رغم كونه منفردًا في الدلالة عن بقيّة المعاني، فأن تشير مفردة الأمّة إلى «القوم يجتمعون على دين واحد» هو غير أن تشير إلى الأجزاء المتفرّقة كالجماعة والصنف والحين من الدهر، وأن يختار المفسّرون ما اعتبره اللغويون أصليًا رغم كونه معادلًا لبقيّة المعاني، لا يعني في تقديرنا مجرّد ارتهان المفسّرين إلى جهود اللغويين بل يعني فوق ذلك أنّ اختيارًا

---

(1) راجع مختلف هذه المعاني في: ابن قتيبة الدينوري، **تاويل مشكل القرآن**، علّق عليه ووضع فهارسه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002 ص: 248.

(2) نشير خصوصًا إلى الآية 143 من السورة 2 (البقرة) وفيها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ وإلى الآية 104 من السورة 4 (آل عمران) وفيها قوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾.

(3) ابن قتيبة، **تاويل مشكل القرآن**، ص: 249.

نظريًا مّا يتحكّم في الطائفتين معًا ويقود في الوقت نفسه عقل اللغويّ وعقل المفسّر.ويظهر هذا الاختيار النظريّ بوضوح في ترك المعاني المتواترة والأخذ بالمعنى الواحد رغم أنّ الاستقراء لا يقرّه. فهل يعني هذا أنّ العقل اللغويّ لم يدرك حقيقة اللغة القرآنيّة أم يعني أنّه أدرك الانزياح الذي أحدثته هذه اللغة حين نقلت لفظ الأمّة من الدلالة على الكلّ(اجتماع القوم على دين واحد) إلى الدلالة على الجزء(الجماعة من العلماء، الصنف من الناس، الحين من الدهر...)؟ سؤال يقود إلى النظر مليًّا في آليّة الفهم التي تتحكّم في أصحاب هذا الاختيار والوقوف عند النتائج المترتبة عنه.

من المعلوم أنّ المتكلّمين والمفسّرين من غير الشيعة، أي أهل السنة والمعتزلة، قد صاغوا على امتداد القرون الأربعة الأولى جملة من المفاهيم اللغويّة والبلاغيّة باتت مفاتيح لحلّ الكثير من مشكل القرآن، ومن أشهر هذه المفاهيم مفهوم اللفظ المنقول، والنقل قد يكون لغويًا كالمجاز وقد يكون شرعيًا أو عُرفيًا. وحين يتحدّث ابن قتيبة عن معنى أصليّ ومعان أخرى تبعيّة فهذا يعني أنّه يفكّر بواسطة مفهوم النقل، ولكن هل نُقل لفظ الأمّة من الدلالة على المعنى الأصليّ إلى الدلالة على المعاني التبعيّة نقلًا لغويًا أم نقلًا شرعيًا؟ هذا ما لا يمكن أن نعثر له على إجابة من داخل الرؤية البلاغيّة التي يفكّر ابن قتيبة بواسطتها لأنّ لفظ الأمّة يخلو من أن يكون منقولًا نقل المجاز كما يخلو من أن يكون قد اختصّ بمعنى من معاني الشريعة كالصلاة والزكاة والصيام. حينئذ يكون اللغويون والمفسّرون الذين أشاعوا هذا المعنى فجعلوه أصليًّا وغمروا سائر المعاني فجعلوها تبعيّة، قد زحزحوا مفهوم النقل ليشمل ظواهر أخرى، غير المجاز والنقل العرفي والنقل الشرعي، حتّى يستوعب موقفًا سياسيًّا مناهضًا لموقف الشيعة. لقد تمسّك هؤلاء، أي الشيعة، وعلى غير عادتهم، بظاهر اللفظ فقالوا إنّ للأمّة في التعبير القرآنيّ معنى غير الذي ذهب إليه المفسّرون لأنّه لفظ يخصّ صنفًا من النّاس دون غيرهم بل هو لفظ خاصّ أريد به الخصوص كما يقول الأصوليّون لا عامًّا أريد به الخصوص أو خاصًّا أريد به العموم كما يوهم بذلك ابن قتيبة.

هكذا نرى سلسلة من الحلقات بعضها يفضي إلى بعضها الآخر، فتأويل الألفاظ تحكمه المفاهيم البلاغية واللغوية، وهذه المفاهيم يحكمها اختيار نظريّ

تتحكّم فيه المواقف السياسية. ولا تخلص آراء النعمان من هذه الحتميّة، فقد ذهب إلى أنّ لفظ الأمّة في القرآن دالّ على الجماعة من العلماء، وتحديدًا الأئمّة من آل البيت، وهؤلاء هم المعنيّون في قوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ وللبرهنة على صحّة هذا التأويل يثير النعمان جملة من المسائل يتبيّن من خلالها أنّ المراد بالأمّة ليسوا عامّة المسلمين بمختلف مراتبهم العقليّة، وإنّما هم فئة مخصوصة تتميّز بما لديها من العلم بظاهر الشريعة وباطنها، وهو علم استحقّت بفضله أن تقود جماعة المسلمين وتسوس دنياهم. ومن أشهر المسائل المثارة في هذا السياق تلك التي تتعلّق بمعنى الأمّة في لغة العرب، فقد أورد النعمان رأي من ذهب إلى أنّ لفظ الأمّة لفظ مبهم ويستعمل على معان شتّى، والمتفشّي من هذه المعاني هو أنّه لفظ يدلّ على جماعة محمّد، والقاعدة، عند اللغويّين، تقول: لا يجوز العدول في الألفاظ المبهمة عمّا وقع عليه الاستعمال وتفشّى في الكلام. هذا هو رأي اللغويين، الذي أسّس عليه المفسّرون أقوالهم، وأخذ بها المتكلّمون واحتجّوا بها على الشيعة، وهو كما نرى رأي يستند إلى عادات العرب في الكلام من ذلك أنّهم يقولون بنو فلان شجعان وهم يقصدون أنّ الشجاعة موجودة فيهم على خلاف ما هو في غيرهم من الناس، وبالتالي فقوله تعالى في سورة البقرة الآية 143 ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ لا يفهم منه أنّ جميع أفراد أمّة محمّد موسومون بالعدل والعقل بل يفهم منه أنّ العدل والعقل متفشّيان فيهم على خلاف غيرهم من الأمم.

ذلك هو دليل من زعم أنّ لفظ الأمّة يطلق على كافّة من اتّبع دين محمّد، ولكنّ النعمان يعترض على هذا التأويل وإن لم ينف الأساس النظري الذي بُني عليه. إنّه لا يُنكر عادات العرب في الكلام بل يعيد بيانها ويوضّح ما خفي منها على خصمه فيقول ردًّا عليه «والعرب لا تكاد تقول ذلك إلاّ في من فشا ذلك فيهم وكثر حتّى يكون الغالب عليهم، فأمّا إذا كان قليلًا وغيره أغلب نفت القليل وحكمت بحكم النفي فيقولون بنو فلان أجبن العرب وأجهل الناس وأحمق البرية وأسفه الخليقة إذا كان ذلك هو الأغلب فيهم وإن كان فيهم شجاعة وعلم وعقل وحلم»[1]

من الواضح أنّ هذا الاعتراض يقوم على تصحيح المعلوم من عادات العرب في الكلام، فالعرب حسب النعمان لا يصفون الجماعة بما يغلب عليها إلاّ إذا كانت

---

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص ص 85 ـ 86.

الصفة الغالبة صفة سلبيّة كالجبن والجهل والحمق والسفه ونحو ذلك ممّا يخرج عن دائرة قيمهم المحمودة. أمّا إذا كانت الصفة إيجابيّة فلا يجيزون تعميمها على مطلق أفراد الجماعة. قد يكون ذلك اعتقادًا منهم في أنّ الفضائل نادر وجودها في عامّة الناس ولا يتّصف بها إلاّ القليل منهم، وهذا كما نرى أمر يثبته الواقع، لذلك ذهب النعمان إلى أنّ الأمّة الوسط المذكورة في القرآن المشهود لها بالعدل حتّى كانت خير أمّة أخرجت للنّاس لا يمكن أن يكون بها المراد جميع من اتّبع دين محمّد لامتناع غلبة العدل فيهم، والمراد إذن ثلّة منهم دون غيرهم. هنا يأخذ لفظ الأمّة مدلولًا جديدًا لا عهد لنا به في الأدبيّات الإسلاميّة، إنّه لفظ يدلّ على مجموعة قليلة هي نخبة متميّزة بما لديها من فضائل يفتقر إليها الأعمّ الأغلب من الناس. تأويل غير مألوف لأنّه يلفت الانتباه إلى ما غفلت عنه العقول قرونًا متتالية، نقول ذلك لأنّ اللغة القرآنيّة لا تكاد تستعمل هذا اللفظ إلاّ للدلالة على الفئة القليلة من الناس، بل إنّ الاشتقاق يعود بهذا اللفظ إلى الإمامة والإمام والأمام وهي ألفاظ تعبّر كلّها عن معاني القيادة والريادة ولا يكون ذلك إلاّ في الأقلّ من الناس. يضاف إلى هذا أنّ النعمان عمد إلى تخريج طائفة من الآيات القرآنية فيها إشارة واضحة إلى أنّ الأفاضل من المسلمين عمومًا قليلون جدًّا، كما عمد إلى مراجعة بعض القصص القرآنيّ ليثبت من خلاله أنّ لفظ الأمّة ما كان يطلق في القرآن إلاّ على ثلّة من الأنبياء والصالحين من ذرّيتهم[1]

إنّ هذا التأويل، وإن كان وثيق الصلة بعقيدة النعمان في الإمامة على نحو ما سبق بيانه في فصول الباب الثاني، يفتح المجال واسعًا كي نراجع عددًا هائلًا من المفاهيم السياسيّة والاجتماعيّة السائدة في الخطاب العربي القديم منه والحديث، وإنّه لعمل جدير بالعناية قد يساعد على إعادة تأسيس فهمنا للتراث ورؤاه في ميادين الاجتماع والسياسة والأخلاق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يفصح مثل هذا التأويل عن رؤية مختلفة لنظام الحياة في الإسلام تميل نحو مركزة الفضيلة وقصرها على فئة قليلة تمامًا مثلما تمّت مركزة الحقيقة والسلطة من قبل. رؤية مفهومة تمامًا في سائر المجتمعات القديمة، ويبقى السؤال المطروح عن الحقيقة والسلطة والفضيلة ومتى كانت من شأن العامّة والجمهور؟

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، الصفحات: 83 ـ 93.

* أولو الأمر

بين المفسّرين اختلاف في المراد من أولي الأمر الذين أُمر المؤمنون بطاعتهم مع طاعة الله ورسوله، فمنهم من ذهب إلى أنّ المراد هم سرايا الأمراء، ومنهم من قال بل هم الأئمّة الخلفاء ومن ينوب عنهم في الأمصار كالولاة والعمّال، ومنهم من قال أولو الأمر هم جماعة العلماء من أهل الحلّ والعقد فهم أولو الأمر الحقيقيّون لأنّ الإمام لا يحكم إلاّ بما يرونه[1]

أمّا الإسماعيليّة فلا شكّ عندهم في أنّ أولي الأمر هم الأئمّة من آل البيت، فهؤلاء هم الذين أمر الله عباده بطاعتهم. والدليل عندهم أنّ القرآن حين أمر بطاعة أولي الأمر كان خطاب الأمر في الآية عامًّا يشمل جميع المخاطبين وهم المسلمون، لذلك لا يجوز أن يكون المراد من أولي الأمر أمراء السرايا كما قال بذلك بعض المفسّرين الأوائل، فأمراء السرايا جزء من المُخاطَبين في الآية ولا يجوز أن يختصّوا بعد ذلك بأن تكون الطاعة لهم دون غيرهم من «الذين آمنوا». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأمراء السرايا يعيّنهم الإمام وهو الذي يخرج السريّة ويؤمّر عليها من يكون قادرًا على قيادتها[2]

وإذا بطل أن يكون المراد من أولي الأمر أمراء السرايا لم يبق غير أن نقول هم الفقهاء أو جماعة أهل الحلّ والعقد كما يذهب إلى ذلك الفخر الرازي، ولكنّ مثل هذا التفسير لا يقبله النعمان لما رآه فيه من تعارض مع صريح القرآن وظاهر آياته في مواقع متعدّدة. فالقرآن قد ردّد في سور كثيرة، وبصيغة لا تحتاج إلى بيان أو تأويل، الدعوة إلى الاحتكام في حالات الاختلاف إلى ما قاله الله وقاله الرسول ونهى عن اتّباع الأهواء والآراء، أمّا الفقهاء فقد اختلفوا وتباينت آراؤهم وحلّل بعضهم ما رآه الآخر حرامًا. إنّ هذا التعارض بين نصوص القرآن من جهة وواقع الفقه من جهة أخرى يمنع، حسب النعمان، من أن يكون المراد من أولي الأمر الواجبة طاعتهم الفقهاء، فهؤلاء في تقديره مختلفون في الدين وإذا أطاع الناس فريقًا منهم دون آخر لم يعلموا أيّ الفريقين على صواب فتكون الفتنة في الدين، وشواهد التاريخ تثبت ذلك.

وبعيدًا عن كلّ هذه المذاهب التي ذهب إليها المفسّرون في تحديد المراد من

---

(1) راجع هذه المعاني في ما ذكره فخر الدين الرازي من أقوال المفسّرين في: **التفسير الكبير**، المجلّد 4 الجزء 10 ص: 113وما بعدها.

(2) **اختلاف أصول المذاهب**، ص 54.

لفظ أولي الأمر، يعتقد النعمان أنّ الأئمّة من آل البيت هم أولو الأمر وهذا يعني، وفق ما ردّ به على من قال هم أمراء السرايا، أنّ الأئمّة ليسوا ممّن يشملهم الخطاب في الآية أي لا يدخلون تحت لفظ «الذين آمنوا» في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، لأنّهم كما يقول النعمان رؤوس الإيمان وهداة الناس إليه بل هم المؤمنون حقًّا، فقد رُوي عن جعفر الصادق أنّه قال في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾[2]: إيّانا عنى بهذا كما قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ﴾[3]: إيّانا عنى بالمؤمنين[4] من الواضح إذن أنّ لفظ المؤمنين يختلف في الدلالة عن عبارة «الذين آمنوا»، بل إنّ لفظ «المؤمن» في السورة 59 (الحشر)، الآية 23 اسم من أسماء الله، وسبق أن بيّنا في الفصل الأوّل من الباب الثاني من هذه الأطروحة أنّ أسماء الله إنّما هي حدوده على النحو الذي يفهمه الإسماعيليّة من عبارة الحدود. هكذا يكون الإمام أو وليّ الأمر منفصلًا في الدرجة عن موضوع سلطته، إنّه ليس واحدًا منهم بسبب ما له من الفضل عليهم، والفضل كلّه في ما اختصّ به دونهم من العلم بحلال الله وحرامه، ظاهره وباطنه. وإذا كان المفهوم من الأمّة الوسط ومن أولي الأمر والمؤمنين الأئمّة من آل البيت، فكذلك الشأن بالنسبة إلى أهل الذكر والصدّيقين والشهداء، فهذه الألفاظ كلّها تشير في القرآن إلى الأئمّة لما توافر فيهم من العلم بالدين ظاهرًا وباطنًا.

إنّ هذا التأويل، بما فيه من احتكام إلى عادات العرب في الكلام حينًا، وإلى وجوه الخطاب أحيانًا، ينطوي على فهم مخصوص لطبيعة العلاقة بين الإمام والمأمومين أو بين الدولة والمجتمع، فالإمام وإن كان واحدًا من الذين آمنوا فهو ينفصل عنهم بما اختصّ به من خصال معرفيّة وأخلاقيّة سبق أن فصّلنا القول فيها حين شرحنا مفهومي العصمة والعلم. يضاف إلى ذلك أنّ النعمان قد بلور بهذا التأويل وظائف الإمامة المعرفيّة تمامًا كما بلورها من قبل حين عالج جملة المسائل الكلاميّة في مبحث الإمامة. وبالتالي تكون جملة المباحث التي تناولها النعمان في مختلف كتبه مرتّبة على نحو يجعلها تحليلًا لقضيّته المركزيّة وشغله الشاغل ألا وهو الإمامة.

(1) سورة النساء، الآية: 59.

(2) سورة المائدة، الآية: 55

(3) سورة التوبة، الآية: 105

(4) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 97.

2 ـ تأويل

من المعلوم أنّ الإسلام أوجب على أتباعه جملة من الأعمال اختلف أصحاب الفرق في عددها واتفقوا على ماهيتها فقال أهل السنّة هي خمس فرائض وهي الشهادتان والصلاة وصوم رمضان والزكاة والحجّ، وقال الشيعة بل هي سبع فرائض الولاية والطهارة والصلاة وصوم رمضان والزكاة والحجّ والجهاد. فالولاية عند الشيعة هي الترجمة الحقيقيّة عن شهادة لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله، أمّا الطهارة التي اعتبروها فريضة مستقلّة فهي مقترنة بالصلاة كما هو معلوم ولا تنفصل عنها أبدًا بل هي شرط من شروطها. وأمّا الجهاد فهو عند فقهاء السنّة فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر ويكون في حالات نادرة فرضًا على الأمّة كلّها. ولئن توسّع الفقهاء من مختلف المذاهب في بيان أحكام هذه العبادات وعلى من تجب فقد أضاف بعض علماء الأصول شروحًا تفسّر المقاصد الشرعيّة من هذه التكاليف في محاولة منهم للوقوف على معنى التكليف. أمّا القاضي النعمان فقد وضع، بصفته فقيهًا وقاضيًا، مصنَّفًا في معرفة الأحكام والحلال والحرام وذلك هو كتابه دعائم الإسلام، ثمّ وضع بصفته مؤوّلًا كتابه في تأويل تلك الدعائم وهو كتاب تربية المؤمنين المعروف بتأويل الدعائم. وبين هذين المصنّفين علاقات تداخل وتشابك ذلك أنّ تأويل الدعائم يبدو في الكثير من الأحيان شرحًا لما جُمع في كتاب الدعائم من الحديث والأخبار في الوقت الذي توقّعنا أن يكون تأويلًا للتكاليف الشرعيّة على نحو ما تمّ عرضها في الكتاب الأوّل. إلاّ أنّ هذا الشرح لم يكن شرحًا بالمعنى المعروف عن الشروح في التراث الإسلاميّ. لقد كانت العادة عند مصنّفي الشروح أن يزيلوا ما يبدو لهم في المصنَّف الأوّل من إشكال في الألفاظ وغموض في المعاني إمّا بإعادة صوغ المعاني بألفاظ أخرى أيسر على القارئ، وإما ببيان المقصود من العبارة. أمّا النعمان فهو وإن تتبّع جلّ ما ذكره في الدعائم فإنّه لم يعد إليه ليزيل عنه إشكالًا في اللفظ أو يزيح عنه غموضًا في المعنى بل نراه يعود إليه ليفتح به بابًا لم يكن له من قبل وهو ما وراء التكاليف الشرعيّة من تصوّرات عن الإنسان والمجتمع والعالَم. حينئذ لا يصحّ أن نعتبر كتاب «تربية المؤمنين» شرحًا لكتاب «دعائم الإسلام» ولا هو تأويل له كما توحي بذلك الترجمة الشائعة بل هو تأويل لأركان الدين السبعة بمعنى أنّه كتاب في تأويل الممارسة الدينيّة باعتبارها عملًا رمزيًا ينجزه المؤمن ويشير بواسطته إلى ما في ذهنه من معتقدات وأفكار. وبعبارة أخرى لم يكن

القاضي النعمان في هذا الكتاب يفكّر في علل الأحكام الشرعيّة أو في المقصد من التكاليف لأنّه كان يبحث في تعبير تلك التكاليف عن تمثُّل المؤمن لذاته ولعلاقاته بمن حوله في المجتمع والعالم بأسره.

* تأويل الطهارة

من اللافت للانتباه أن يذهب جعفر الصادق دون غيره من الفقهاء الأوائل إلى اعتبار الطهارة ركنًا ثابتًا من أركان الدين يستقلّ عن ركن الصلاة. نقول ذلك لأنّ أقدم المصنّفين في الحديث والفقه دأبوا على إدراج أحكام الطهارة في سياق الحديث عن أحكام الصلاة، ثمّ استقرّ الأمر بعد ذلك على البدء بالطهارة مقدّمة لأحكام الصلاة. إنّ هذا التقليد في ترتيب أبواب المصنّفات الفقهيّة يعكس اعتقادًا ثابتًا لدى عامّة المسلمين وهو أنّ الركن الأوّل من أركان الدين بعد الشهادتين إنّما هو الصلاة، وليست الطهارة سوى شرط من شروط صحّتها. فما الذي جعل الصادق يخرج عن هذا الإجماع؟

من السهل أن نقول في تفسير هذا الاختيار الذي تفرّد به الصادق وأتباعه من الشيعة الإسماعيليّة خصوصًا إنّه مجرّد ولع بالعدد سبعة فقد بنى هؤلاء عقائدهم على هذا العدد فلزمهم أن يثبتوا للدين سبعة أركان فلمّا لم يعثروا فيه سوى على خمسة فصلوا الطهارة عن الصلاة وهي منها وأوجبوا الجهاد على الجميع في جميع الأوقات. ولكنّ للمسألة وجهًا آخر غير هذا الوجه، فحين يرتقي الإسماعيليّة بالطهارة من كونها شرطًا من شروط الصلاة إلى أن تصير دعامة من دعائم الإسلام تضاهي سائر الأركان قيمة بل وتسبقها في الترتيب لأنّها تحلّ بعد الولاية، فهم يستعيدون بهذا الموقف تراثًا دينيًّا قديمًا. فمن المعروف أنّ أغلب الديانات القديمة التي نشأت في بلاد الرافدين من السومريّين إلى البابليّين ديانات تنظر إلى الماء نظرة التقديس فمنها من دعا إلى عبادة الأنهار ومنابع المياه ومنها من أوجب على أتباعه الطهارة فكانوا يعمّدون مواليدهم في مياه مقدّسة تعبيرًا عن دخولهم في الدين، كما أنّ بعض الطقوس الدينيّة عند المندائيّين لا يصحّ أداؤها إلاّ بما كانوا يسمّونه الرشامة أي الوضوء[1] لذلك نعتقد أنّ القول بالطهارة ركنًا من أركان الدين قول يكشف عن

(1) راجع: عزيز سباهي، **أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينيّة**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط3، 2003، ص: 63. وفي هذا المرجع تحليل مفصّل لنقاط التقاطع بين =

صلة وثيقة للإسلام بالديانات القديمة أُريدَ لها أن تخبو. إنّ اعتبار الطهارة مجرّد شرط من شروط الصلاة قول لا يمحو علاقة التعاليم الإسلاميّة بأديان الشرق الأدنى القديمة ولكنّه مع ذلك لا يريد لها الظهور على السطح، وإذا تأمّلنا الفرق بين المقالتين نلاحظ أنّ المقالة الإسماعيليّة أحرص من الأخرى على إثبات الصلة بين الشريعة المحمّديّة والشرائع القديمة، بل إنّ الغالب على المصنّفات الإسماعيليّة الميل إلى الكشف عن القاع النظريّ الذي يجمع الإسلام بما سبقه من الديانات وهذا ما يظهر جليًّا في نظريّة الأدوار التي فسّرت بها تاريخ النبوّة.

لقد كان من الضروريّ أن نفتتح كلامنا في تأويل النعمان للطهارة بهذه المقدّمة كي نفهم الإطار الذي جاء فيه هذا التأويل، وهو كما نرى إطار دينيّ يُعلي من شأن الطهارة ويجعلها دعامة من دعائم الإيمان وينظر إلى الماء من منظار أسطوريّ لما يراه فيه من أسرار عميقة تنطوي على تفسير ما في الحياة من ألغاز. ولكن، هل حافظ النعمان في تأويله على هذا التصوّر الشرقيّ القديم؟

سبق لنا القول عند الحديث عن تأويل الخطاب بفرعيه القصصيّ منه وغير القصصيّ إنّ التيّار الباطنيّ الإسماعيليّ يسعى بالتأويل إلى البحث عن الحدّ الأدنى من المعقوليّة في كلّ خطاب يروي أشياء تبدو بعيدة عن بدائه العقول. ولا يختلف تأويل الطقوس عندهم عن تأويل النصوص، فالتأويلان معًا تحكمهما غاية واحدة ويسيران في اتّجاه واحد وبالمنطق نفسه. نقول ذلك لأنّ الطقوس التي أوّلها النعمان تقود في نهاية المسار إلى معنى رئيسيّ واحد وهو أنّها تعبير سلوكيّ عن معتقدات دينيّة وأفكار سياسيّة. وفي ما يتعلّق بالطهارة، فمن المعلوم أنّها، عند جميع الفقهاء، تكون بالماء الطاهر أو بالصعيد الطيّب، وتكون طهارة من خبث أو حدث، وتكون طهارة كبرى أو صغرى. ومن هذا المنطلق الفقهيّ، سيشرع النعمان في تأويل الطهارة.

* تأويل ما به تكون الطهارة

تكون الطهارة بنوعيها، الطهارة من الحدث أو الطهارة من الخبث، إمّا بالماء

المندائيّة وديانات السومريّين والبابليّين وطوائف البحر الميّت وتقاليد يوحنّا المعمدان، ومعلومات هامّة تكشف عن البيئة الثقافيّة والدينيّة المحيطة بالجزيرة العربيّة حيث نشأ الإسلام ونما حتّى صار مذاهب شتّى.

وإما بالصعيد الطيّب. أمّا الماء، فقد ذهب الإسماعيليّة إلى اعتباره رمز المعرفة الدينيّة الظاهر منها والباطن، فالماء العذب المنهمر من السماء أو المنفجر من باطن الأرض فيرمز في التأويل إلى الحقائق الدينيّة اللطيفة الخفيّة عن عوامّ الناس يستفيدها النبيّ الناطق من الحدود العلويّة ويفيدها أساسه فيفيد بها من هو أهل لها من المؤمنين، والماء المالح، وهو ماء البحر، رمز للعلم الظاهريّ يكشفه الناطق في كلّ أوان ليقيم الناس ظاهر دينهم. وأمّا الصعيد الطيّب وهو الحجر فقد اعتبره النعمان في معرض تأويله لقصّة موسى رمز الداعي يجوز له أن ينوب في بعض الأوقات الناطق أو الحجّة فيعلّم المستجيبين ما ينفعهم في حياتهم الخاصّة والعامّة، ويستدلّ على ذلك بالعيون التي فجّرها موسى لقومه حين ضرب بعصاه الحجر الصلد فعلم كلّ مشربه. إنّ هذا الحجر ينطوي على ماء غزير كان له بفضل عصا الناطق وهي كما قلنا مرارًا رمز الحكمة والزعامة الدينيّة، وبالتالي فالحجر الذي ينوب عن الماء في الطهارة هو رمز للداعي ينوب في الدعوة عن الناطق والحجّة. وبهذا التأويل تصبح الطهارة، وضوءًا كانت أو غسلًا، طقسًا يكرّره المؤمن كلّما وجب عليه ذلك ليعبّر بواسطته عن حاجته إلى معرفة العارف يتعهّد بها معرفته الدينيّة ويجدّدها باستمرار ويحميها من عوارض الإهمال والنقص والنسيان. رغم ما في هذا التأويل من مسافة بعيدة بين الرمز وما يشير إليه إلاّ أنّه يظلّ في تقديرنا تأويلًا منسجمًا مع البناء العامّ لفلسفة التأويل الإسماعيليّ لتمسّك صاحبه بنظام الترميز نفسه مهما كان موضوع التأويل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهذا التأويل، كما نرى، يمنح فعل الطهارة معنى لم يجتهد الفقهاء وعلماء الأصول في البحث عنه لأنّ العبادات في نظرهم بلا معنى ولا يجوز للعقل أن يسأل عن العلّة الموجبة لها ولا عن الغاية التي شُرعت من أجلها. وحين يمنح التأويل الباطنيّ الطقس الدينيّ معنى فتصبح الطهارة مثلًا علامة على التزام الفرد بالرجوع إلى أهل الذكر لتعهّد ما لديه من العلم وتجديد الصلة بهم، يزول ذلك السؤال عن العلّة والغاية الموجبتين للوضوء أو الغسل ويفهم المؤمن أنّه لا ينجز عملًا بلا معنى، فكلّ ما فُرض عليه مقصود وله غاية. حينئذ ندرك أنّ تأويل النعمان كان تأويلًا قد أوجبته دواع تاريخيّة وثقافيّة، فالإسلام دين قد ظهر في مرحلة هامّة من مراحل التاريخ البشريّ وللعقل فيها منزلة عالية، لذلك لا يجوز بأيّ حال من الأحوال أن تُترك شريعته غامضة وبلا معنى. إنّه تأويل يتوجّه إلى من يفكّر في الدين ليعيش على هديه، وقد وجد النعمان بواسطته ما يخفّف وطأة السؤال على كلّ ذي عقل، بل هو تأويل غايته الرئيسيّة هي عقلنة الممارسة الدينيّة وفهم ما تخفيه من

أفكار أصبحت مع مرّ التاريخ طيّ اللاوعي. وحين يذهب النعمان في تأويل الطهارة هذا المذهب يكون قد أنجز في الوقت نفسه هدفين، فهو من جهة يكشف عن مدلول معقول ترمز إليه الطهارة، وهو الولاء الدائم لأهل الذكر من الأئمّة والحجج والدعاة بالرجوع إليهم وأخذ العلم منهم، وهذا كما نرى مدلول سياسيّ، ويكشف من جهة أخرى عن أصول واعية لممارسة باتت غير واعية بحكم دخولها في السنن والعادات الاجتماعيّة.

* تأويل ما منه تكون الطهارة

لخّص النعمان موجبات الطهارة وجعل كلّ موجب منها رمزًا يشير إلى فعل ترفضه الجماعة الدينيّة. إنّ المؤمن، وهو المستجيب للدعوة الملتزم بتنظيمها السياسيّ، مدعوّ في كلّ آونة وحين إلى إخلاص انتمائه وتوثيق رابطته الفكريّة والروحيّة بالجماعة، لذلك لا يجوز له، وفق منطق التنظيم، أن يأتي أعمالًا تُخلّ بهذا الانتماء أو تضعف من شأنه. ومن هذه الأعمال ما رمزت إليه الشريعة، وهي دين الجماعة، بطائفة من الأحكام. فالطهارة قد تكون طهارة من الحدث مثل الريح والبول والغائط، وقد تكون من الخبث مثل المذيّ والاحتلام والجماع. ولهذه النواقض في التأويل معان تتّصل بعلاقة المؤمن بالتنظيم، فالنوم رمز لغفلته عمّا تدعوه إليه الجماعة من واجب الرجوع إلى من هو أعلى منه درجة في العلم فيستشيره إذ يُمنع عليه الاستبداد بالرأي في كلّ خطوة يقدم عليها. والريح رمز النفاق وهذا يستدعي التوبة والإقلاع عن عادات المنافقين، ولا تكون التوبة إلاّ بإخلاص الانتماء والولاء للمعلّم. والبول رمز للشرك والعلم الناقض له هو علم التوحيد والتنزيه، والغائط رمز للكفر ويكون محوه بالإيمان، والاحتلام رمز الغفلة عن المعلّم تكون بالاستمتاع بحديثه دون فهم مقاصده، والمذيّ رمز لشكّ المتعلّم في ما لديه من العلم وهذا يوجب العودة إلى المعلّم لتحصيل العلم اليقين، والجماع رمز لجلوس المؤمن إلى معلّمه دون الإفادة منه[1]

نواقض الطهارة إذن تعبير عن عدد من المعاصي يقترفها الفرد في حقّ الجماعة حين يغفل عن التزاماته تجاهها أو يرتدّ عنها، أو يميل عن نهجها الأخلاقيّ والسياسيّ والفكريّ. ولتأمين عودته إلى ما كان قد انحرف عنه لابدّ له من الرجوع

(1) **تأويل الدعائم**، الجزء1، ص: 77 وما بعدها.

إلى قائد الجماعة ومعلّمها لتجديد ولائه وتأكيد خضوعه، فالجماعة الدينيّة السياسيّة لا تقبل من أفرادها أدنى ما يوحي بانفصاله عنها لذلك نراها تشدّد عليهم الأحكام وتراقبهم في حركاتهم وسكناتهم، في حال اليقظة والوعي وفي حال الغفلة واللاوعي.

* تأويل ما عليه تكون الطهارة

أحكام الطهارة هي النيّة والبسملة وغسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين، والاستنجاء والمضمضة والاستنشاق[1] ولهذه الأعمال في التأويل دلالات على علاقة المؤمن بجماعته فالاستنجاء، وهو غسل القُبُل والدبر بالماء لإزالة آثار الغائط والبول، حركة تشير إلى التخلّص من جميع دواعي الكفر والشرك والنفاق. فالكفر، وهو في اللغة إخفاء الشيء وإنكار وجوده، يعني عند النعمان إنكار الإمامة والولاية وهذا يستدعي ضربًا من المعرفة يسمّيها النعمان معرفة الإيمان وبها يزول الكفر عن صاحبه فيقرّ بالإمامة لأصحابها ويخلص الولاية لهم. أمّا الشرك فيوجب علم التوحيد ونفي الأضداد والصفات عن الله، ولا يكون ذلك كلّه إلاّ بالعلم اللطيف تمامًا كالغائط والبول لا تزول آثارها إلاّ بالماء وبمقدار معلوم. أمّا الريح، وهي كناية عن النفاق، والنوم، وهو كناية عن الغفلة، فلا يوجبان الاستنجاء وهذا يعني في التأويل أنّ المنافق والغافل لا يخرجان عن حدود الجماعة، لذلك فهما غير ملزمين بعلمي الإيمان والتوحيد ويكفيهما من العلم التوبة والرشاد. ذلك هو تأويل الاستنجاء، أمّا غسل اليدين فقد اعتمد النعمان في تأويله، مثله مثل غسل الوجه والرجلين، على ما ترمز إليه هذه الأعضاء. فاليدان عنده ترمزان إلى الإمام وحجّته، لذلك يعني غسلهما إلى المرفقين إقرارًا من المؤمن بهاتين المرتبتين من مراتب الدعوة واعترافًا بحدّ كلّ واحدة منهما. يضاف إلى ذلك أنّ غسل اليدين الواحدة بالأخرى عمل فيه إشارة إلى ما بين الإمام والحجّة من ضروب التكامل، فالواحد منهما يختصّ بالظاهر ويختصّ الآخر بالباطن وهذا يعني في المحصّلة أنّ الظاهر والباطن كما يقول النعمان «لا يكونان إلا على اتفاق وموازنة». وعلى هذا النحو يسير النعمان في التأويل إذ يعمد إلى العضو المعني في الطهارة فيكشف عمّا يرمز إليه ثمّ يقرن ذلك بما دلّ عليه الماء في البدء، فإذا جاء

---

(1) **تأويل الدعائم**، ص: 86.

لتأويل غسل الوجه مثلًا ربط بين ما يرمز إليه بكلّ مكوّناته كالعينين والأذنين والمنخرين والفم وبين ما يرمز إليه الماء ويستخلص من ذلك كلّه أنّ المؤمن حين يفعل ذلك إنّما هو يشير باستمرار إلى إقراره بالنبيّ محمّد لأنّ الوجه مثل عليه وكلّ ما في الوجه ممّا ذكرناه مثل على سائر النطقاء. ههنا تأخذ الطهارة مغزاها الأعمق، إنّها الطقس الأكثر تعبيرًا عن ارتباط الفرد المؤمن بجماعته الدينيّة وبزمرته التاريخيّة في الوقت نفسه، وهو يحتاج من حيث يشعر أو لا يشعر إلى أن يمدّ جسور التواصل مع أمثاله من المؤمنين أحياء كانوا أو أمواتًا، قريبين منه أو بعيدين عنه، حينئذ يصبح من اليسير علينا أن نفهم لمَ كان النبيّ محمّد يتوضّأ مع عدد من أصحابه في الوقت نفسه ولما كانوا يعمدون، في الكثير من الأحيان، إلى غدير أو بئر أو نبع ماء فيشرعون في التطهّر دفعة واحدة، إنّهم وفقًا لما كشف عنه التأويل يمارسون طقسًا دينيًا يسترجعون من خلاله ماضيًا سحيقًا ويتواصلون عبره بأجدادهم فيحيون ذكراهم. وبالتالي، لا تعني الطهارة مجرّد الولاء لأهل المعرفة والأخذ عنهم بل تعني فوق ذلك كلّه حرص الجماعة على تخليد ذكرى أجدادها.إنّها، في النهاية، طقس دينيّ يضمن للجماعة شعورها بالوحدة ويعيد إليها إحساسها بتاريخها البعيد ويجدّد انتماءها لزمرة شاملة تتجاوز حدود الزمان والمكان.

لقد اخترنا في هذه الفقرات نماذج معبّرة عن مذهب النعمان في تأويل الطهارة، وإذا تتبّعنا التفاصيل فسوف يغوص بنا النعمان في أمور دقيقة ذلك أنّه لم يترك شيئًا يتّصل بهذا المبحث إلا أتى عليه فذكر طهارة الأثواب وطهارة المآكل والمشارب وطهارة الأمكنة، وجعل كلّ ذلك أمارة على صلة المؤمن بالإمام أو الحجّة أو الأنبياء النطقاء، أو على كلّ هؤلاء في الوقت نفسه. والثابت لدينا أنّ الطهارة لم يُنظر إليها من زاوية فقهيّة فقط ولم يقف النعمان في تأويلها عند حدّ كونها أمارة على طلب الحقيقة الدينيّة من أهلها، بل تعدّى ذلك ليجعلها سلوكًا تستعاد بواسطته الروابط الروحيّة بالجماعة أوّلًا، وبالزمرة التاريخيّة ثانيًا. والحقيقة إنّ هذا التأويل رغم ما فيه من حرص ظاهر على بلورة المعاني السياسيّة لكلّ مظاهر السلوك الدينيّ، فهو في تقديرنا يفصح عن وعي عميق بالممارسة الدينيّة ووظائفها الاجتماعيّة والنفسيّة، بل إنّ هذا التأويل ليفتح المجال واسعًا لتمثّل فهم أنتروبولوجيّ للدين على النحو الذي وضّحه مرسيا إلياد في الكثير من بحوثه المختلفة، أو فهم أنطولوجي على النحو الذي توسّع في بيانه ريجيس دوبراي في كتابه نقد العقل السياسي أو اللاشعور الدينيّ.

* تاويل الصلاة

الصلاة في اللغة دعاء، ومن هذا المنطلق تحديدًا يشرع النعمان في تأويلها إذ استدعى لفظ الدعاء لفظ الدعوة، والدعوة كما نعلم لفظ يطلق على الجماعة الدينيّة تعمل بقيادة إمام على تقويض وضع قائم وبناء عالم بديل تستوحي ملامحه من فهمها الخاصّ للرسالة الدينيّة. وإذا كانت الإسماعيليّة تميّز بين دعوة أهل الحقّ ودعوة أهل الباطل فهذا يعكس إلى حدّ بعيد ذلك الصراع القديم بين الجماعات حول الحقيقة الدينيّة فكلّ طرف يدّعي أنّه مالك الحقيقة ويحكم على الآخرين إمّا بالجهل وإما بالكفر. داخل هذا السياق يفكّر النعمان في حقيقة الصلاة إذ هي ليست عنده مجرّد عمل أوجبته الشريعة على أتباعها ليعبّروا من خلاله عن طاعتهم لما يؤمرون به بل هي طقس يتمّ بواسطته الإعلان عن انحياز لموقف في الحياة ضدّ مواقف أخرى. وهذا يعني مبدئيًّا أنّ الفرد إذا شرع في الصلاة فقد عبّر بشكل رمزيّ عن انتمائه إلى دعوة مّا وانسلخ بالتالي من انتمائه إلى التشكيلات الاجتماعيّة الأخرى كالعشيرة والقبيلة والحلف والقوم. نقول ذلك لأنّ النعمان ما انفكّ يردّد في مناسبات كثيرة أنّ معنى الصلاة في التأويل هو معنى الدعوة، وأنّ الدخول فيها دخول في دعوة الحقّ وهي الدعوة الإسماعيليّة الباطنية على وجه التحديد. ولبلورة هذا المعنى يكفي أن نسوق نتفًا ممّا ورد في المجلس السادس من الجزء الثالث من تأويل الدعائم، من ذلك قوله: «الصلوات الخمس مثل للدعوات الخمس من أولي العزم وأنّ مثلها في الجملة مثل الدعوة، ودعوة أنبياء الله وأئمّة دينه إليه على سنّته التي أقامها لهم»[1] من البيّن إذن أنّ الفرد إذا أقرّ بالصلاة ركنًا من أركان الدين والتزم بإقامتها على الوجه المطلوب فقد أعلن انتماءه إلى زمرة تاريخيّة شاملة تبدأ مع النبيّ نوح وتنتهي مع النبيّ محمّد، وإذا علمنا أنّ الصلاة لا تكون في العادة إلا مع الجماعة وخلف إمام، ثبت لدينا أنّ الجماعة تستدعي بصلاتها تاريخها فتحيي ذاكرتها وترسّخ جذورها لتمتدّ إلى أزمنة قديمة، وهذا ما يؤكّد مرّة أخرى أن الطقس الديني طقس تحتفل به الجماعة بنفسها وتعيد بواسطته ترتيب علاقتها بماضيها، ومن اللافت للانتباه حقًّا أنّ الصلاة فريضة تتكرّر في اليوم الواحد خمس مرّات، وكان من الممكن أن تكون خمسين مرّة لولا أنّ محمّدًا قد راجع ربّه فيها بتحريض من النبيّ

(1) **تاويل الدعائم**، الجزء 1، ص: 181.

موسى حين استثقلها عليه وعلى أمّته. فحين يتكرّر الطقس على هذا النحو وفي أوقات معلومة من الليل والنهار تكون الجماعة قد انخرطت بشكل كلّي في تاريخها وولّت وجهها قبلة ماضيها تستخرج منه ما به تقوى على مواجهة حاضرها، إنّها جماعة تعيش الحاضر بأحلام الماضين وذكرياتهم كما هو شأن كلّ جماعة سياسيّة.

ذلك هو معنى أن نصلّي وفق التأويل الباطنيّ، ولكن هذا التأويل لا يقف بنا عند حدّ الانتماء بل يرسم أحكامه من خلال النظر في أحكام الصلاة، فالصلاة ركوع وسجود، وفي الركوع قراءة منها الجهر ومنها السرّ. أمّا الركوع فظاهر اللفظ يغني عن كلّ تأويل لما فيه من معاني الانقياد والطاعة، ولكن النعمان لا يحفل كثيرًا بهذا المعنى الابتدائيّ فينصرف إلى تعيين الجهة التي يكون إليها الانقياد وهي كما سبق القول الزمرة التاريخيّة الشاملة من نوح إلى محمّد، تضاف إليها الدعوات في مختلف جزائر الأرض وهي اثنتا عشرة دعوة. وبهذا تكون الصلوات، بما فيها من ركعات، تعبيرًا متجدّدًا عن ولاء المؤمن لتاريخ الجماعة من جهة ولتنظيم الدعوة المنتشرة فروعه في مختلف أنحاء الأرض من جهة أخرى. إنّ الصلاة بهذا المعنى عمل سياسيّ لا بالفهم اليوميّ المتداول للسياسة بل بالفهم الذي أرساه دوبراي حين قال عن الشأن السياسيّ إنّه يتأسّس على الشأن الدينيّ بل ويستمدّ منه منطقه الخاصّ[1] هكذا إذن تتحوّل الصلاة بواسطة التأويل إلى طقس احتفاليّ تتغنّى فيه الجماعة بتاريخها السحيق وتتمثّل من خلاله ذاتها، وهي بذلك لا تختلف في شيء من حيث وظيفتها عن طقس الطهارة.

وممّا يدعم هذا الاستنتاج أنّ النعمان قد عمد في تأويل الصلاة إلى العناية الفائقة بما يمكن أن نسمّيه آداب الصلاة فضلًا عن أحكامها الشرعيّة، فقد خصّص مجالس كثيرة من تأويل الدعائم لبيان المعاني الباطنيّة لكلّ ما حثت عليه الأخبار من توصيات كالتعجيل بترك البيع والشراء عند سماع الأذان وتنظيم الصفوف في المسجد والسعي إلى المساجد ليلًا ونهارًا والحرص على صلاة الجماعة وإن كانت غير مفروضة، فكلّ هذه الأمور الثانويّة تصبح عند النعمان ذات شأن عظيم لما تتضمّنه من تعبيرات صريحة عن معاني الاجتماع المنظّم. والحقيقة أنّ المتتبّع لما جاء في

(1) Régis Debray, **critique de la raison politique**, pp 175 176 «la politique est affaire d'opinions on dira alors qu'une idée accède a la dignité politique non pas en fonction de sa capacité logique mais de sa capacité lyrique».

كتب الحديث يجد كمًّا من النصوص يشرح بدقّة متناهية فلسفة الصلاة عند السلف، فهذه النصوص وإن كانت لا تتضمّن أحكامًا شرعيّة وليست من الفقه في شيء إلاّ أنّها تفتح مجالًا للتعرّف على احتفاء السلف بهذه العبادة وإعطائها المنزلة العليا في الدين والحياة، بل إنّها نصوص تفصح عن وعي دفين بوظيفة الصلاة الاجتماعيّة والسياسيّة من ذلك أنّها تقود الناس بشكل غير مباشر إلى الانقطاع عن مشاغلهم اليوميّة واقتطاع أجزاء من حياتهم يسلّمونها للجماعة، إنّها اللحظة التي ينسى فيها الأفراد همومهم فيهبون أجسادهم وأرواحهم للجماعة. وحين تكون هذه العبادة متكرّرة في اليوم الواحد خمس مرّات فضلًا عن الصلوات التطوّعيّة التي ترغّب فيها الأحاديث، يكون المؤمن قد وهب كلّ يومه للجماعة التي ينتمي إليها فلم يبق له من حياته الخاصّة شيء ذو بال وهذا هو تحديدًا معنى الالتزام السياسيّ بقضيّة أو عقيدة تهون في سبيلها الأرواح. الصلاة إذن مدخل لتغيير العالم وفق ما يذهب إليه النعمان في التأويل، فالدخول في الدعوة المشار إليها بالصلاة دخول في تنظيم نصب لأعضائه هدفًا محدّدًا وهو إزالة الباطل وإقامة الحقّ.

* تأويل الزكاة

من المعلوم أنّ الزكاة في الشريعة فرض يخصّ الأغنياء دون الفقراء، وقد توسّع الفقهاء في بيان أحكامها ومقادير الأموال التي تجب فيها. وحين يأتي النعمان إلى تأويل هذا الركن من أركان الشريعة نراه يستند إلى الدلالة اللغوية تمامًا كما فعل عند شروعه في تأويل الصلاة، فالزكاة في اللغة هي الزيادة والنموّ ولكنّ الواقع خلاف ذلك لأنّ من وجبت عليه الزكاة مدعوّ إلى اقتطاع جزء من أمواله، ودفعه للعامل عليها ريثما يُردّ على من يستحقّه من أفراد الجماعة. فمن أين جازت هذه التسمية؟ وهل هي من باب تسمية الأشياء بأضدادها؟

لقد وجد النعمان في هذا الاسم مدخلًا مفيدًا للكشف عن باطن الزكاة، فالمال في التأويل مثل على العلم فإذا وجبت فيه الزكاة فهذا يعني نشره لمن يستحقّ. هنا يستعيد اللفظ علاقته المعقولة بالمعنى الذي يدلّ عليه لأنّ نشر العلم في الناس والجلوس إليهم لإفادتهم لا ينقص من علم المعلّم شيئًا بل يزيده وينمّيه. وحين يروي النعمان حديثًا عن النبيّ يقول فيه: «لكلّ شيء زكاة وزكاة العلم نشره» فهو يضع الأساس الذي سيبني عليه تأويله بعد ذلك. ومن هذا المنطلق تحديدًا يمضي في بيان باطن الزكاة فهي عنده واجبة على العلماء المفيدين للمتعلّمين المستفيدين، وتُظهر

العلاقة بين هذين الطرفين معنى الزيادة والنموّ فالمتعلّم تنمو معارفه وتزيد كلّما حفظ ما تعلّمه ووعاه، والمعلّمون، وهم درجات في الدعوة منهم الداعي ومنهم الحجّة ومنهم الإمام، وفوقه الحدود العلويّة درجة بعد أخرى وصولًا إلى المعلّم الأعلى وهو «بارئ البرايا ومعطي العطايا»، تنمو معارفهم وتزيد لحظة بعد أخرى فكلّما أفادوا بما لديهم من العلم زادهم الله علمًا فوق علم. إنّ هذا التأويل ليكشف بوضوح عن جانب من جوانب الدعوة الإسماعيلية بما هي دعوة تقوم على التعليم، ذلك أنّ نظامها التراتبيّ يعكس إلى حدّ بعيد طبيعة فهمها للحقائق الدينيّة من جهتي الإنتاج والتوزيع، فهذه الحقائق ينتجها المعلّم الأعلى ويوزّعها بمقادير متفاوتة على من دونه من المعلّمين وهم بدورهم ملزمون بتوزيعها على من تحتهم حدًّا تحت حدّ وصولًا إلى الدرجة الدنيا في التنظيم وهي درجة المستجيبين. وهذا النظام كما نرى مؤسّس على مبدإ الاقتصاد في الاعتقاد إذ لا يجوز للمتعلّم أن يعلم إلا ما يحتاج إليه وما يليق به، ولا يجوز للمعلّم أن يبوح بما لديه إلا بما أوجبته قوانين التنظيم تمامًا كالغنيّ لا يجوز له أن يعطي من أمواله إلا على قدر ما أوجبته الشريعة.

كما أنّ هذا التأويل يساعد على فهم عبارات مجازيّة تخصّ عالم الأموال، فالقول الشائع في الآداب الإسلاميّة عن المال وأنّه مال الله نظلّ في حاجة إلى قدر عال من التجريد كي نجد الصلة المنطقيّة بين المال المكسوب بالسعي والعمل من جهة ومصدره وهو كما تقول الأحاديث مال الله من جهة أخرى. وحين يصبح المال رمزًا للعلم الدينيّ ينكشف المجاز عن الحقيقة ويسهل علينا أن نربط منطقيًّا بين الحقيقة الدينيّة ومصدرها، نقول ذلك لأنّ هذا الصنف من الحقائق لا ينتجه الأفراد بل تنتجه المؤسّسات الاجتماعيّة كالإمامة والقضاء والإفتاء وهي كلّها مؤسّسات مبنيّة على اعتقاد بأنّ مرجعيّتها العليا هي كلام الله الموحى به إلى نبيّه والمحفوظ في كتاب مقدّس. هنا فقط تكتسي العبارة صبغتها المنطقيّة وتصبح على قدر عال من المعقوليّة وإن كانت معقوليّة دينيّة.

ولمّا كانت الأموال في الظاهر أنواعًا مختلفة كالذهب والفضّة والجوهر والنحاس، كانت في التأويل مختلفة أيضًا، فالذهب مثل على علم الناطق نبيًّا كان أو إمامًا في عصره وعلم الناطق كما نعلم يجمع بين ظاهر الشريعة وما فيها من الأحكام وباطنها لذلك هو أشرف من علم أساسه أو حجّته ومثله الفضّة، والجوهر مثل على علم الحدود العلويّة والنحاس مثل على علم النقباء والدعاة. أمّا الأموال العينيّة كالإبل والبقر والغنم وما شابه ذلك فقد جعلها النعمان أمثالًا على أصناف العلوم

الدينيّة، فالإبل مثل على النطقاء والبقر مثل على الأسس والحجج والغنم مثل على من دونهم في الدعوة وهم النقباء والدعاة، وكذلك الشأن مع سائر أنواع المال فالحبوب والثمار وجميع ما تنبته الأرض مثل على علوم الباطن يختصّ بها الأساس والحجّة، ولهذه الأموال أحكام في الشريعة فما كان قد نبت بما ينزل من الغيث ففيه العشر وما كان يرعى بالسقاية ففيه نصف العشر، وفي التأويل، يدلّ الحكم المتعلّق بما يسقى وهو نصف العشر على حدّ الأساس فهو يختصّ بنصف الأمر الدينيّ وهو التأويل أمّا العشر فقد جمع إلى التأويل علم التنزيل.

على هذا النحو يستمرّ النعمان في البحث عن معنى الزكاة فلم يترك حكمًا إلا بحث له عن معنى يتلاءم مع ما كان قد أقام عليه التأويل أوّل مرّة حين اعتبر المال رمزًا للعلم واعتبر الزكاة فيه نشرًا له على مقادير مقدّرة. وممّا يمكن أن نستخلصه من هذا التأويل أنّ معاني الزكاة الباطنيّة تكشف عن نظام العلاقات بين أعضاء التنظيم وتوضّح الأسس التي يقوم عليها التعليم الإسماعيليّ سواء في مادّته أو منهجه، وهو تعليم تحكمه قوانين دقيقة استوحاها النعمان من مادّة فقهيّة ونقلها من مجال الشريعة إلى مجال التنظيم أو من مجال الدولة إلى مجال الدعوة. لقد ابتكر النعمان حقًّا نظامًا داخليًّا للدعوة الباطنيّة يضبط أشكال العلاقة بين أعضائها وهياكلها من خلال نظره في النظام الذي وضعه الفقهاء لتسيير الأموال العامّة. والأمر نفسه ينطبق على تأويل الصلاة والطهارة، فقد استنبط من أحكام الفقهاء أحكامًا تنظيميّة تسيّر الدعوة. ولا يعني ذلك أنّ عمل النعمان لا يعدو المقايسة والمماثلة بين عالم الشريعة وعالم التنظيم السياسيّ، فالأمر كما نرى يتجاوز حدود التمثيل إلى الاستنباط. لقد استطاع النعمان أن يبلور نظريّة في العمل السياسيّ المنظّم بتحويل النظريّة الفقهيّة بموادّها وأحكامها ورؤيتها عن مجالها ونقلها إلى مجال آخر لم يسبق للمفكّرين المسلمين أن تناولوه بالدرس والتحليل.

لقد عالجنا طريقة النعمان في تأويل النصوص بنوعيها القصصيّ وغير القصصيّ، وتبيّن لنا من خلال نماذج متعدّدة أنّ هذا التأويل تسوقه جملة من المبادئ أهمّها الحرص على ترتيب العلاقة بين منطوق النصّ من جهة وبداهة العقل من جهة أخرى، وقد تجلّى هذا المبدأ بالخصوص عند تأويل قصص الأنبياء، وهي قصص مفعمة بالغريب مليئة بالعجيب، وقد حرّكت هذه القصص الدينية في النعمان طائفة من الإشكاليّات ودفعته إلى البحث عن معان معقولة في نصوص صادرة عن حكيم عاقل ولكنّها تقول ما لا يقبله العقل. أمّا المبدأ الثاني فهو الالتزام بتأويل النص في

حدود لغته وثقافته، وما تسمحان به من عوائد الكلام، وقد ظهر هذا المبدأ عند إعادة النظر في بعض المفاهيم القرآنيّة حيث أرجع النعمان للكثير من ألفاظ القرآن معانيها الأولى التي تداولها العرب زمن النبيّ. وبهذين المبدأين تمكّن التأويل الإسماعيليّ من النفاذ إلى ما وراء النصّ من عوالم فكريّة وأخلاقيّة ورؤى في الوجود السياسيّ قلّما نجد لها مثيلًا في تراث التفسير والتأويل، حيث بدا تاريخ النبوّة من لدن آدم إلى ظهور الدعوة المحمّدية تاريخ الصراع بين تيّار يدّعي حيازة الحقيقة الدينيّة وتيّار يعترض عليه ويودّ مشاركته فيها.

وفي مرحلة تالية، توقّفنا عند تأويل الطقوس واكتفينا بما أتاحته لنا المصادر من بحث في معنى العبادات الإسلاميّة وهي الطهارة والصلاة والزكاة، ولئن كان النعمان قد تُوفّي قبل أن يتمّ تأويل دعائم الإسلام السبع فتوقّف به الأجل عند الدعائم الثلاث الأولى، فقد تسنّى لنا من خلال ما أنجزه أن نكتشف موضوعًا طريفًا من مواضيع التأويل لم يطرق من قبل، وهذا في ذاته مكسب من مكاسب التأويل الباطنيّ. وقد تبيّن لنا بعد دراسة هذا المبحث الطريف أنّ النعمان فتح بتأويل الطهارة والصلاة والزكاة فتحين، فهو من جهة أولى أطلّ على مدار جديد من مدارات الفكر الممنوعة من قبل حيث جرؤ على التفكير في أمر ليس له من معنى كما يقول الفقهاء، وهم ويعنون بذلك الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالعبادات. إنّ هذا التأويل في ذاته وبغضّ النظر عن نتائجه تأويل جديد غير مسبوق، فإذا نظرنا في نتائجه أدركنا الفتح الثاني الذي فتحه النعمان، ونعني بذلك ما تضمّنه هذا التأويل من رؤى حول الدين ووظائفه. لقد استطاع النعمان بتأويل الطقوس أن يكشف بشكل غير مباشر عن أبرز وظائف الدين السياسيّة حين رأى في الوضوء والصلاة والزكاة أعمالًا تعبّر عن حاجة المرء إلى الانتماء إلى جماعة سياسيّة تمنحه الإحساس بوجوده وتضمن له الحدّ المطلوب من الأمن، كما رأى في هذه الطقوس تعبير الجماعة نفسها عن حاجتها إلى تجديد ماضيها وربط صلتها بالأجداد الأوائل في كلّ لحظة من لحظات حاضرها عسى أن يكون ذلك عونًا لها على الاستمرار والكفاح ضدّ عوامل الانهيار.

يضاف إلى ذلك ما اعتبرناه تفكيرًا في الشأن السياسيّ من خلال الشأن الدينيّ، وفي فقه الدعوة من خلال فقه العبادات، فقد استوحى النعمان بواسطة ما سمّاه تأويلًا لدعائم الإسلام، نظريّة في الانتماء السياسيّ من نظريّة فقهيّة شائعة بين مختلف الناس.

خاتمة الباب الثالث

كان همّنا في هذا الباب أن نكشف عن أبرز ما يميّز التراث الباطنيّ في صيغته الإسماعيلية وهو التأويل. وقد دعتنا الحاجات المعرفيّة والمنهجيّة إلى الفصل بين ما سمّيناه آليّات التأويل من جهة وما سمّيناه موضوع التأويل من جهة أخرى حتّى يتيسّر لنا الإمساك بأصول المبحث وفروعه، وانتهى بنا البحث في هذين المدارين إلى جملة من النتائج أهمّها

1 ـ أنّ للتأويل الباطنيّ آليّات ومفاهيم وأدوات تختلف اختلافًا جذريًا عن تلك التي نعرفها عند علماء التفسير وأصول الفقه، فالخطاب عند هؤلاء يكون في حاجة إلى التفسير أو لا يكون في حاجة إليه، ويكون محكمًا أو متشابهًا، ومن المحكم النصّ والظاهر والمفسّر، ومن المتشابه المنقول، بالعرف أو الشرع أو المجاز، والمجمل، وكلّ هذه المفاهيم الأصوليّة لا وجود لها في التأويل الباطني إذ حلّت محلّها مفاهيم الظاهر والباطن والمثل والممثول والتنزيل والتأويل، وهي المفاهيم التي نحت بالتأويل منحى غير معهود وقادت الفكر إلى آفاق غير منتظرة وسلكت به دروبًا لم تسلك.

2 ـ أنّ النعمان نقل فنّ التأويل من فنّ البحث عن المعنى المراد باللفظ إلى فنّ البحث عمّا وراء المعنى المراد من حقائق خفيّة وإشارات لطيفة، وهذا ما جعل تأويله في أغلب الأحيان متعلّقًا بما اعتبره رموزًا وأمثالًا وكنايات واستعارات لم يلتفت إليها تأويل آخر غير ما جاء في بعض مصنّفات المتصوّفة وهو بعيد في نتائجه عمّا قاد إليه التأويل الإسماعيليّ.

3 ـ أنّ هذا الضرب من التأويل قد ساهم إلى حدّ بعيد في تأسيس وعي مختلف بحقيقة النص الدينيّ حين اعتبره نصًا مبنيًا على الرمز والتمثيل والكناية والاستعارة بينما اعتبره الأصوليّون نصّ الحقيقة فردّوا ما فيه من المجاز إليها وجعلوها مرجعًا في فهم ما لم يكن من جنسه.

4 ـ أنّ هذه الصبغة الرمزيّة التي يصطبغ بها النص الدينيّ قد ساقت بعض المفسّرين إلى السقوط في مهوى الخيال الغرائبيّ حينًا والعجائبيّ أحيانًا لأنّهم تعاملوا مع الخطاب باعتباره حقيقة، أمّا التأويل الباطنيّ فقد وعى تلك الرمزيّة فمال إلى تنقية الفهم من الخرافة واللامعقول وأثبت للنصّ حقائق تناسب بديهة العقل.

5 ـ أنّ التأويل الباطنيّ لم يكن تهويمًا في عوالم الخيال كما يوهم بذلك لفظه بل كان ألصق ما يمكن بالمعيش واليوميّ لأنّه ردّ الأمور كلّها إلى ما يحدث في الواقع الاجتماعيّ من أوجه الصراع السياسيّ.

6 ـ أنّ منهج النعمان في التأويل قد ألزمه في مطلق الأحوال بالتفكير في النص من خلال لغته التي أنتجته وثقافته التي احتضنته ومن خلال عادات بيئته في إنشاء الكلام وفهمه.

7 ـ أنّ هذا التأويل قد فتح لنفسه حقولًا جديدة لم يُسبق إليها فتعدّى الاكتفاء بالنصوص إلى التفكير في الطقوس عسى أن يعثر لها عن معنى يُكسب الشريعة قدرًا من المعقوليّة فيرضى بها المكلّفون. وقد كان من نتائج هذا التأويل أن بُنيت نظريّة في العمل السياسيّ تستحقّ أن تكون موضوع درس مستقلًا، ولئن كتب الأوّلون في الشأن السياسيّ وتصوّروا مثالات للحكم والحاكم ووضعوا أحكامًا سلطانيّة، فقد غفلوا عن التفكير في العمل السياسيّ وأداته وهي التنظيم المهيكل بمختلف مراتبه.

8 ـ أنّ تأويل الطقوس قد ساهم في الكشف عن وظيفة الدين كما يفهمها النعمان وهي وظيفة سياسيّة بالدرجة الأولى لما أرساه من بنى ثقافيّة تسمح للجماعة وأفرادها بتمتين عُرَى التواصل في ما بينهم كي تكون القدرة على الاستمرار في الوجود أظهر وأقوى.

الباب الرابع

الفقه وأصوله

مدخل

إذا كان التأويل على صلة مباشرة بعقائد الباطنيّة لمنزلته العليا في مختلف مصنّفاتهم حتّى عرفوا به، فالفقه وأصوله يبدوان لأوّل وهلة بعيدين كلّ البعد عن مباحث العقيدة ذلك أنّ الشائع في مختلف الدراسات المتعلّقة بالفكر الإسلاميّ القديم هو تقسيم مجالات هذا الفكر إلى مباحث العقيدة ومباحث الشريعة ومباحث الحقيقة، فالبحث في العقيدة عمل المتكلّمين والبحث في الشريعة عمل الفقهاء والبحث في الحقيقة عمل المتصوّفة. ولهذا التقسيم قدر من الوجاهة لما فيه من تمييز بين ثلاثة أنواع من العلوم الإسلاميّة حسب طبيعة المواضيع التي تعالجها، فعلم الكلام موضوعه العقائد، ومن مباحثه الإمامة والتوحيد والنبوّة والإيمان والكفر والعقاب والثواب والحشر، وموضوع الفقه وأصوله الأحكام الشرعيّة وأدلّتها، وموضوع التصوّف أحوال المؤمنين ومقاماتهم وصلتهم بالذات الإلهيّة، ولكلّ علم من هذه العلوم منهجه الخاصّ وجهازه المصطلحيّ المميّز.

ولكنّ ذلك لا ينفي أن تكون هنالك صلات بين هذه العلوم إذ كثيرًا ما تتقاطع المباحث والمسائل فنجد المتكلّم يفحص مسائل الفقه الفرعيّة والأصوليّة ونصادف الفقيه يفكّر في مسائل المتكلّمين ويعالج قضاياهم، وكذلك المتصوّفة، ففي مصنّفاتهم قدر من مسائل الكلام الجليل والدقيق ولهم خوض في النبوّة والتوحيد وأحكام الشريعة وأدلّتها. أمام هذا التداخل الذي تشهد به أمّهات المصادر وتعكسه الدراسات، يصبح ذلك التقسيم الشائع غير قادر على استيعاب أنشطة المفكرين المسلمين القدامى، فإذا أضفنا إلى ذلك بقاء الكثير من المعارف الإسلاميّة خارج هذه الدائرة كالحديث وعلوم القرآن والسير والأخبار ازداد هذا التقسيم هشاشة وبان لنا ما فيه من تعسّف. نقول ذلك لأن المحدّثين والإخباريين مثلًا لا يجمعون الأحاديث والأخبار ويصنّفونها إلاّ وفق أفكار مسبقة أي بناء على اعتقاداتهم حتّى وإن كانت ضبابيّة وغير منسّقة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفقهاء وخصوصًا علماء الأصول منهم، فهم حين يقرّرون الأدلّة الشرعيّة ويعنون بذلك الكتاب والسنّة

والإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلّة الأخرى إنّما يصدرون عن موقف عقائديّ. ولتوضيح هذه النقطة نأخذ مثلًا اعتبارهم الإجماع والقياس دليلين شرعيّين، فمن قال بهذا إنّما بنى على رأي اعتقده في أصول الدين وهو القول بأنّ النبوّة خُتمت فلا نبيّ بعد محمّد ولا دين بعد الإسلام ولا شرع بعد شرعه، ولمّا كانت النوازل متجدّدة والنصوص منتهية وجب القياس كما وجب الأخذ بما أجمعت عليه الأمّة في وقت من الأوقات بعد وفاة النبيّ وتوقّف الوحي. فإذا صحّ أن نعتبر النظريّات الأصوليّة مؤسّسة على مقالات في العقائد صحّ كذلك أن نعتبر الفتاوى والأحكام مبنيّة هي الأخرى على اعتقادات ومقالات في التوحيد والنبوّة خصوصًا، فمن أجاز قتال الفئة الباغية وسبي نسائهم وأطفالهم والإجهاز على جرحاهم إنّما قال بذلك لأنّه يعتقد أنّ مرتكب الكبيرة كافر مخلّد في النار فقاس الحكم عليه بحكم الشرع في قتال الكفّار والمشركين[1].

أردنا بهذه الملاحظة أن نوضّح صلة هذا الباب بموضوع البحث في عقائد الباطنيّة، فقد تبيّن لنا أنّ التفكير في الفقه وأصوله تفكير لا ينفصل عن العقيدة لأنّه مبنيّ عليها في أغلب الأحيان. أمّا الملاحظة الثانية التي نودّ الإشارة إليها قبل الدخول في تفاصيل الموقف الإسماعيليّ من الفقه وأصوله فهي ملاحظة تتعلّق بالمصادر الأساسيّة التي سنعتمد عليها في تحليل مسائل هذا الباب بفصليه، فقد وضع النعمان في الفقه وأصوله كتابين وهما دعائم الإسلام واختلاف أصول المذاهب، فتناول في الأوّل مختلف أبواب الفقه ومسائله على النحو الذي استقرّ عليه التصنيف في الفقه خلال القرون الثلاثة الأولى، وتناول في الثاني الموقف الإسماعيليّ من أصول الفقه التي بلورها الشافعيّة وأصحاب أبي حنيفة كالقياس والإجماع فضلًا عن أصول أخرى مختلف فيها.

وإذا كان المنطق التاريخي يقتضي أن نبدأ بتحليل رؤية النعمان الفقهيّة قبل تحليل موقفه من علم الأصول، فقد فضّلنا أن نبدأ بالحديث عن علم الأصول والبديل النظري الذي يقترحه النعمان محلّ الأدلّة الشرعيّة المعروفة، ولهذا الاختيار مبرّراته المنهجيّة فكلّ قول في أصول الفقه يعني في تقديرنا قولًا في آليّات العقل الفقهيّ والمنهج الذي يقوده في معالجة ما يعرض له من النوازل. ومن الواضح أنّ

(1) هذا قول الخوارج نقله الجاحظ في الرسائل، شرحها وقدّم لها علي أبو ملحم، **رسالة في الحكمين**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1980، ص ص: 380 ـ 381.

الحكم الفقهيّ سواء كان صادرًا من جهة الإفتاء أو من جهة القضاء إنّما هو حكم مبنيّ على مقدّمات نظريّة صريحة أو ضمنيّة، وستصبح هذه المقدّمات بعد تبلور علم الأصول واضحة ومبوّبة ومنسّقة ضمن منهج دقيق ورؤية متكاملة. ومن جهة أخرى نعتقد أن التوسّع في موقف النعمان من علم الأصول والبديل الذي يقترحه سيكون مساعدًا لنا بعد ذلك على فهم رؤية النعمان الفقهيّة والتعرّف عمّا يفصلها عن سائر الرؤى المعروفة كالمالكيّة والشافعيّة.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا المبحث بفرعيه الفقهي والأصوليّ نودّ أن نشير في خاتمة هذا المدخل إلى بعض الملاحظات المتعلّقة بمسار التفكير الفقهيّ قبل نشأة المذاهب وظهور المدارس، وإذا كانت الدراسات في هذا الحقل بالذات من الكثرة والعمق ما يغني عن كلّ ملاحظة فإنّ معرفتنا بما قبل نشأة علمي الفقه والأصول تحتاج إلى شيء من المراجعة لأنّ الغالب على هذه الدراسات السكوت عن المرحلة السابقة لولادة هذين العلمين بالمعنى الابستيمولوجي لولادة العلم، مقابل ذلك تنصرف هذه الدراسات إلى الحديث عن مدرستي الحجاز والعراق وما بينهما من فوارق قادت بعد ذلك إلى نشأة المذاهب الفقهيّة المعروفة. وقد ترتّب عن ذلك السكوت إهمال واضح لجهود الكثير من الأعلام البارزين في مجالي القضاء والإفتاء وهم في الغالب ذوو مناصب إداريّة وقانونيّة وسياسيّة دعتهم مسؤوليّاتهم إلى التصدّي لما في حياة الناس من النوازل والقضايا. وكما تسكت هذه الدراسات في الغالب عن جهود هؤلاء، تسكت أيضًا عن جهود المحدّثين في التعريف بأقوال النبيّ وأعماله وما فيها من أحكام، معلّلة حينًا مهملة أحيانًا، في الوقت الذي تنطوي فيه كتب الحديث على كمّ هائل من الفتاوى والأحكام وهي في نظرنا المنطلق الذي صدرت عنه جهود العلماء بعد ذلك.

بناء على ذلك نرى من المفيد منهجيًا ومعرفيًا أن نتوقّف عند هذه النقاط حتّى يتسنّى لنا أن نفهم موقف النعمان من الفقه وأصوله. فمن المعلوم أنّه لا يمكن الحديث من وجهة نظر ابستيمولوجيّة عن ولادة علم من العلوم بصفة مفاجئة مهما كان الحقل المعرفيّ الذي ينتمي إليه، لأنّ ولادة علم من العلوم تعني انفصال موضوع من مواضيع النظر عن غيره واستقلال الناظر فيه بجهاز من المصطلحات يخصّه. فإذا سلّمنا بهذا المبدأ بات الحديث عن النبيّ وصحابته بصفتهم فقهاء، أي علماء متخصّصين في علم الأحكام الشرعيّة، حديثًا غير مقبول فالنبيّ لم يكن فقيهًا

لا بالمعنى الابستيمولوجي ولا بالمعنى الذي ضبطه علم تاريخ الأديان[1]، ولكنّ منزلته بين الناس بصفته زعيمًا سياسيًّا وروحيًّا أوجبت عليه أن يسنّ لهم أحكامًا وقوانين من شأنها أن تنظّم اجتماعهم وترتّب حياتهم وتحدّد علاقاته بغيرهم، والشأن نفسه بالنسبة إلى من كلّفهم في حياته بتسيير أمور دولته الفتيّة في الأقاليم البعيدة مثل أمراء السرايا أو من ورثوه بعد وفاته من الخلفاء الأوائل وعمّالهم وولاتهم. كان جميع هؤلاء قادة ميدانيين، وقد وجدوا أنفسهم بحكم ذلك مدعوّين إلى إقرار أحكام وسنّ تشريعات لضمان حقوق الناس. ومع مرور الزمن تراكمت الأحكام والفتاوى شيئًا فشيئًا حتّى تشكّلت مدوّنة جمعها الإخباريّون والمحدّثون وتصدّى لها أهل المعرفة بالدرس والتمحيص فاستوحوا منها ما بات يعرف بعد ذلك بعلم الفقه وعلم الأصول. وما التاريخ الإداري والسياسيّ لدولتي النبوّة والخلافة الراشدة إلاّ دليل ساطع على هذا المسار الذي قطعه الفقه حتّى أصبح علمًا له موضوعه ومصطلحه ومنهجه وله كذلك أصول تسنده وتسيّره. وتاريخ القرآن وما فيه من ناسخ ومنسوخ يشهد هو الآخر على هذا المسار ويبيّن إلى أيّ حدّ كان النبيّ يواجه نوازل عصره وليس بين يديه قانون جاهز ومكتمل يجيب عن كلّ الطوارئ، وكذلك صحابته من بعده كثيرًا ما كانوا يختلفون في المسألة الواحدة ويذهبون في شأنها مذاهب شتّى، وهذا كلّه دليل على غياب نصّ قانونيّ شامل ينظّم حياة الجماعة الناشئة. ورغم أنّها تمتلك كتابًا فإنّ هذا الكتاب لم يحو قانونًا شاملًا ولا أحكامًا مفصّلة وهو ما ألجأ طائفة من تلك الجماعة إلى التخصّص في رواية الحديث. لقد كانت الرواية وما أخذته من صيت ذائع مباشرة إثر وفاة النبيّ أكبر علامة على حاجة الناس إلى مرجع يستندون إليه لتنظيم حياتهم الخاصّة والعامّة، بل هي في نظرنا العلامة الكبرى على افتقارهم إلى نصوص قانونيّة يحتكمون إليها رغم أنّ مصاحف القرآن كانت في متناولهم موزّعة بين عائلات كثيرة حتّى جمعها الخليفة الثالث وأقرّ منها مصحفًا واحدًا يعتمد في جميع الأمصار. فرغم وجود هذه المصاحف ورغم توحيدها في نصّ واحد ظلّت الحاجة إلى السنن ملحّة لأنّ القرآن لم يكن كافيًا ليُعتبر مرجعًا قانونيًّا ينظّم حياة الناس فنشأ الحديث من أجل ذلك النص القانونيّ الجامع، لذلك تضمّنت

(1) الفقهاء في علم تاريخ الأديان هم الذين يرثون عن النبيّ وظيفته التشريعيّة. وللتوسع في وظائف النبيّ وأشكال وراثتها بعد وفاته انظر

G. Van Der Leeuw, **la religion dans son essence et ses manifestations**, pp 212 - 238.

كتب الحديث الأولى أخبارًا شتّى في مختلف مناحي الحياة تروي تراكم الخبرات في مواجهة القضايا والنوازل وتحاول أن تنظّمها وتصنّفها حسب مجالات الحياة إلى أن اتّضحت الرؤية فبات الحديث عمّا سيعرف بأبواب الفقه بعد ذلك أمرًا يسيرًا لدى المكلّفين بالبتّ في النوازل وهم الفقهاء. لقد كانت الجماعة الناشئة حريصة في فجر تكوينها على مأسسة حياتها وتقنين سلوكها على قاعدة من قيمها ومثلها العليا المبثوثة في سور القرآن وأحاديث النبيّ وأخبار صحابته.

الفصل الأول

أصول الفقه

تمهيد

ألقى الأستاذ محمد أبو زهرة سلسلة من المحاضرات في أصول الفقه الجعفري استهلّها بحديث عن تاريخ أصول الفقه شرح فيه أطوار التصنيف في هذا العلم وبيّن جهود الشيعة الإماميّة في بلورة أبوابه وترتيب مسائله وتحرير أصوله. وممّا أثبته في مستهلّ محاضراته أنّ التأليف في أصول الفقه عند الشيعة الإماميّة بدأ عمليًّا بعد غيبة الإمام الثاني عشر وهو محمّد بن الحسن العسكريّ، وكان ذلك في منتصف القرن الثالث وذكر طائفة مؤلّفاتهم في أصول الفقه وانتهى إلى اعتبار التصنيف في أصول الفقه عند الشيعة الإماميّة لا يختلف كثيرًا عن طريقة التصنيف فيه عند جمهور المسلمين فهو إمّا ضبط لقوانين الاستنباط ومبادئه، وهذا منهج الشافعيّة، وإما تحرير أدلّة الفقه على طريقة المذهب وهذا منهج أصحاب أبي حنيفة[1] ورغم ما في محاضرات أبي زهرة من حرص على الإحاطة بكلّ ما يتعلّق بأصول الفقه الجعفري إلاّ أنّ الباحث لا يجد فيها إشارة واحدة إلى جهود القاضي النعمان ومساهمته في بلورة ما سمّاه بالفقه الجعفريّ سواء من جهة الأصول أو من جهة الفروع، بل إنّه يزعم أن لا فارق بين الأصوليّين الشيعة والسنّة إلاّ في عدد محدود من المسائل مثل إبطال القياس وحصر السنّة في ما صحّ عن جعفر الصادق وإسناده[2] ولهذا الاستنتاج كما نرى ما يبرّره، فقد اكتفى صاحبه فيه بعلم أصول الفقه الشيعيّ بعد غيبة الإمام وهذا يعني أنّ وجود الإمام بينهم منع التفكير في وضع موازين الاستنباط الفقهيّ إذ لا حاجة، لمن كان عنده الإمام المعصوم الوارث لعلم النبوّة، إلى ضبط

(1) محمد أبو زهرة، **محاضرات في اصول الفقه الجعفري**، ص ص. 19 ـ 27.

(2) نفسه، ص: 28.

أصول لمعرفة الأحكام الشرعيّة، ومن الطبيعيّ إذن أن يلتقي الأصوليّيون الشيعة بغيرهم من أهل السنة في بحثهم عن منهج لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أمّا إذا نقلنا المسألة إلى الفضاء الإسماعيليّ فسيكون لها حتمًا وجه آخر، فالشيعة الإسماعيليّة لم يفقدوا إمامهم المعصوم إلى اليوم وهو ما سيقود إلى نتائج معاكسة تمامًا لما انتهى إليه أبو زهرة في محاضراته ذلك أنّ الحديث عن علم لأصول الفقه لدى الإسماعيليّة ضرب من ضروب الخيال إذ لم يعرف عنهم التفكير في هذا المبحث كما لم يعرف عنهم تفسير للقرآن، وقد سبق أن ذكرنا في مستهلّ الباب الثالث انعدام الحاجة إلى ذلك ما دامت الفرقة تعتقد أنّ الإمام المعصوم موجود أبدًا ولا يخلو زمان منه.

إلاّ أن هذا لا يمنع الباحث من النظر في مسائل علم أصول الفقه وأبوابه من المنظور الإسماعيليّ، فالقاضي النعمان وضع كتابًا للردّ على الأصوليّين ناقش فيه جملة ما اعتُبر دليلًا شرعيًا للعلم بأحكام الدين وأثبت بطلان القول بالقياس والإجماع والاستحسان والنظر والاستدلال وأقام محلّ ذلك كلّه بديلًا لا صلة له بالتراث الأصوليّ. وللتعرّف على موقف النعمان من أصول الفقه سنخصّص الفقرات التالية لتحليل نظريّة الباطنيّة في مصادر المعرفة الفقهيّة وسبل تحصيلها من خلال ردوده على الأصوليين. ولمّا كانت أصول الفقه في التعريف هي أدلّته الشرعيّة وأشهرها الكتاب والسنة والإجماع والقياس فقد رأينا أن نبوّب فقرات هذا الفصل على هذا الترتيب حتّى يتسنّى لنا أن نحيط بأهمّ ما يميّز نظريّة النعمان في أصول الفقه.

1 ـ الكتاب

يعتقد المسلمون عمومًا أنّ القرآن كتاب قد حوى جميع ما يحتاج إليه البشر من العلم، وأنّ الله قد أودعه من الحكمة ما ينفع الناس في أمور دينهم ودنياهم. ولكنّ عددًا غفيرًا من العلماء صحّح هذا الاعتقاد ونحا به منحى يخفّف من حدّته وينقص من غلوّه، فقد كان من خواصّ المسلمين من يعتقد في كتاب الله غير هذا الاعتقاد ويرى فيه رأيًا آخر، فقد جاء في الأخبار أنّ النبيّ سأل من أرسله للقضاء في أهل اليمن بم ستحكم فيهم؟ قال بكتاب الله. قال فإن لم تجد فيه؟ قال بسنّة رسوله. قال

فإن لم تجد فيها؟ قال أجتهد رأيي[1]، ومن العلماء من فسح المجال للنظر والرأي ودعا إلى الاجتهاد في ما لم يرد فيه نصّ من القرآن أو السنة. رغم ذلك يظلّ هذا الاعتقاد راسخًا شائعًا بين الناس سواء في ذلك عامّتهم وخاصّتهم، ونحن نرى في علم أصول الفقه بمختلف مسائله وأبوابه ترسيخًا لهذا الاعتقاد وتأسيسًا له، وإذا كان المجال لا يتّسع في هذا البحث لتوضيح هذه الفكرة فيكفي أن نتأمّل في ما ذكره الشافعيّ في مفتتح الرسالة حين قال: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»[2] واحتجّ لذلك بعدد من الآيات بنى عليها القاضي النعمان كما سنرى مجمل نظريّته. إنّ هذا الاعتقاد يقود إلى اعتبار القرآن كتابًا يحيط بكلّ شيء ويحوي من العلم ما لا حد له وليس للمؤمن إلاّ أن يتدبّره ليفهم بيانه، وحين يكون لكلّ نازلة تحدث دليل في القرآن يهدي العقل إلى حكم الشرع فيها فهذا يعني أنّ كلام الله يحيط بكلّ شيء وأنّ علمه يقع على الجزئيّ والكلّي من الأشياء، وليس للمسلمين سوى أن يفحصوا ما جاءهم في الكتاب ليستنبطوا منه أحكام الشريعة المودعة فيه. وقد أدّى هذا الاعتقاد إلى بلورة نظريّة في فهم القرآن وتفسيره وبيان مراده، وتتجلّى هذه النظريّة بوضوح في أعمال الأصوليّين المتعلّقة بأقسام الخطاب وأصناف الدلالة وسبل فهم المراد من المعاني وترجيح بعضها على بعضها الآخر.

ولا يختلف الباطنيّة كبير اختلاف عمّا ذهب إليه المسلمون وضبطه الشافعيّ بدقّة في رسالته، فهم يقولون أيضًا إنّ القرآن كتاب يحيط بكلّ شيء علمًا وإنّ الله لم يفرّط في كتابه من شيء. فهل أدّى بهم هذا الاعتقاد إلى ما انتهى إليه الشافعيّ وسائر علماء الأصول؟ وكيف السبيل عندهم لمعرفة ما في الكتاب من الأحكام؟

حين نفحص مصادرنا الباطنيّة وخصوصًا منها مصنّفات النعمان لا نجد فيها شيئًا يتّصل بعلم أصول الفقه لا من حيث المصطلح ولا من حيث المنهج، وإذا كان الأصوليّون يميّزون في خطاب الشريعة بين ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه، ويقسّمون ما يحتاج إلى البيان إلى ظاهر استُعمل في خلاف ما وُضع له وما لا ظاهر

(1) ورد الخبر في **اختلاف أصول المذاهب** وقد اعتبره النعمان حديثًا مقطوع الإسناد فلا يُحتجّ به، انظر ص: 203.

(2) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت، دت، ص: 20.

له، ويضعون لما لا ظاهر له قوانين دقيقة تساعد على ترجيح المعنى المراد، فالنعمان لم ينح هذا النحو ولم يفكّر في الكتاب من هذه الزاوية ولم يستعمل لغة الأصوليّين ومصطلحاتهم، ومن أبرز المصطلحات الأصوليّة الغائبة عن ذهن النعمان مصطلح الدليل لأنّ الدليل عند الأصوليّين يشمل أقسام الخطاب كافّة من النصّ إلى المجمل مرورًا بالظاهر والمفسَّر والمبيّن والمنقول والخاصّ والعام والمطلق والمقيّد والمؤوّل والمشترك، وإذا غاب هذا المصطلح فهذا يعني أنّ الكتاب بمختلف درجات الخطاب فيه ليس دليلًا يقود المستدلّ إلى معرفة حكم خاف عنه بل هو مصدر ذلك الحكم، وبعبارة أخرى لا يقع الحكم المراد معرفته على مسافة من ألفاظ الكتاب بل هو في صلبها. ومن هذه النقطة تحديدًا ينفصل الموقف الإسماعيليّ الباطنيّ عن الموقف الأصوليّ الفقهيّ، فيذهب الأصوليّيون إلى استنباط الحكم الشرعيّ بتوسّل الدليل ويذهب الباطنيّة إلى معرفة الحكم بورود المصدر. ولكن ما هو هذا المصدر؟ وما الفرق بين أن يكون الكتاب دليلًا وأن يكون مصدرًا؟

بالعودة إلى جملة الآيات القرآنيّة التي أوردها النعمان شاهدًا على أنّ القرآن يحيط بكلّ شيء وفيه تبيان لكلّ شيء تستوقفنا الآية الرابعة والأربعون من سورة النحل، ففي هذه الآية تمييز دقيق بين تنزيلين وهما ما نُزّل إلى النّاس وما نُزّل إلى النبيّ، وإذا كان المفسّرون قد اعتبروا ما نزّل إلى الناس جميع الكتب السماويّة التي سبقت القرآن وما نزّل إلى النبيّ هو القرآن ومن أسمائه الذكر، فهذا يعني في المحصّلة أنّ القرآن بيان لما سبقه من كتب الله. ومن المفسّرين من قال في هذه الآية إنّها الدليل على إبطال القياس، ومنهم من قال بل هي دليل على أنّ القرآن كلّه مجمل ويفتقر إلى بيان من الرسول[1] ولكنّ النعمان لا يرضى بهذا التفسير رغم اعتقاده الراسخ في ما بين الشرائع من تماثل خفيّ ورغم إنكاره القياس، فهو حين يروي تفسير جعفر الصادق لعبارة أهل الذكر المتواترة في القرآن يفنّد قول من قال إنّ أهل الذكر هم أهل التوراة أو أهل الكتاب عمومًا أو كلّ من كان له علم بالدين من الفقهاء، ويؤكّد أنّ الذكر أبعد من أن يكون اسمًا من أسماء الكتاب لأنّه قسم من أقسامه، حينئذ يكون الكتاب منه ما نزل ويحتاج إلى تبيين ومنه ما نزل بعد ذلك وفيه بيان لما سبقه. تنزيلان مختلفان يبيّن اللاحق منهما السابق وليس في هذا من الغريب

(1) راجع هذه الأقوال في **تفسير الرازي**، المجلّد7، ص 212.

شيء إذا كنّا نعرف أنّ النعمان يعتبر التنزيل والتأويل علمين أفادهما النبيّ من الله فأظهر الظاهر لعباده وأخفى التأويل عنهم وخصّ به أساسه ووصيّه فبقي علمًا موقوفًا على الأئمّة من آل البيت لا يعرفه أحد سواهم إلاّ في أوقات مضبوطة وبمعايير مشروطة وهذا ما سبق لنا أن توسّعنا فيه.

أمام وجود نصّين وهما الكتاب والذكر، وبما أنّ الذكر بيان لما جاء في الكتاب، لم تعد هناك من حاجة إلى الاستدلال إذ تكفي العودة إلى الذكر لمعرفة أحكام الله في جميع ما يحدث من النوازل، ولهذا يصرّح النعمان في مناسبات كثيرة بضرورة الرجوع إلى أهل الذكر لمعرفة ما لم يُعرف من الأحكام. لقد بنى النعمان هذا التصوّر على نظريّته في الإمامة، فلمّا كان الأئمّة مراجع في الدين كما كان الأعراب مراجع في اللغة، ولمّا كانوا يتوارثون أسرار الدين كابرًا عن كابر فلابدّ أن يكون بحوزتهم الذكر فهم أهله وهم الراسخون في العلم وإليهم تُردّ أمور الدين كلّه. إنّ الإمام عند النعمان هو الوحيد الذي يمتلك العلم بحكم الشريعة لما بحوزته من أسرار ورثها عن النبيّ، وإذا كان الشيعة الإماميّة يعتقدون أنّ الإمام له من العلم بأحكام الشريعة بفضل معرفته الدقيقة بالناسخ والمنسوخ والخاصّ والعام والمطلق والمقيّد وسائر أصناف الخطاب، فهذا لا يُبعدهم كثيرًا عمّن قال بالاجتهاد لأنّ شروط الاجتهاد لا تكاد تتجاوز ما نسبوه للإمام من المعرفة، وهي كما نرى معرفة يقدر على تحصيلها من انصرفت همّته إليها ولا يكون الإمام حينئذ سوى مجتهد. أمّا الباطنيّة فيعتقدون في الأئمّة ما هو أبعد من ذلك حين جعلوهم يختصّون بسرّ هو الذكر المبيّن لما جاء في الكتاب.

2 ـ السنّة

إذا كان الكتاب محيطًا بكلّ شيء، وإذا كان الذكر مبيّنًا لما جاء فيه من الغوامض، فما منزلة السنّة النبويّة من الدين؟ وما الحاجة إليها؟ تلك هي المسألة الرئيسيّة التي تواجهنا في سياق هذه الفقرة. لقد ذهب فريق من الفقهاء إلى اعتبار الآية الرابعة والأربعين من سورة النحل دليلًا على أنّ السنّة بيان للقرآن واستنتجوا من ذلك أنّ القرآن مجمل وجاءت الأخبار لتبيّنه، وذهب فريق آخر وهم نفاة القياس إلى القول بأنّ جميع ما في القرآن قد ورد عليه بيانه فلا حاجة إذن إلى القياس. قد يكون موقف النعمان قريبًا جدًّا من أصحاب هذه المقالة ولكنّه يختلف عنهم اختلافًا

جذريًا، فالبيان المقصود في نظره هو الذكر المبيّن لما جاء في الكتاب، وأهل الذكر هم الأئمّة من آل البيت، وبالتالي فالأخبار المرويّة عن النبيّ بإسنادهم هي الذكر نفسه. هنا تتجلّى لنا حقيقة أخرى، فالذكر الذي نزّله الله على النبيّ ليبيّن للناس ما أنزل إليهم يعني في ما يعنيه أحاديث النبيّ التي تناقلها الرواة من آل بيته، وليس هذا بالأمر المستبعد عند من يعتقد أنّ النبيّ لا ينطق عن الهوى وأنّ كلامه ما هو إلا وحي يوحى[1] ومن هذا المنطلق جاز للباطنيّة أن ينزّلوا السنّة منزلة رفيعة تكاد تضاهي في قداستها القرآن، ومردّ ذلك كلّه إلى اعتقاد عصمة النبيّ وعصمة الأئمّة من آل البيت. ورغم أنّ المسلمين عمومًا يقولون بعصمة الأنبياء ويعتقدون أنّ كلام النبيّ وأفعاله من وحي الله، نجد فيهم من ينزل بالسنّة إلى درجة أقلّ قيمة من الكتاب ولا يعدّها أصلًا من أصول الفقه إلاّ إذا خلا الكتاب من كلّ دليل ولم يرد فيه الحكم المنشود. قد يكون هذا الموقف نتيجة ما لحق الحديث من الوضع والاختلاف والتعارض بين الروايات، وقد يكون إمعانًا في التمسّك بالكتاب والاعتصام به وحده دون غيره، ولكنّه في نظرنا موقف يعبّر عن فهم مخصوص للشأن الدينيّ ولشخصيّة النبيّ المؤسّس للدّين، فحين تكون السنّة أدنى منزلة من الكتاب ولا يُنظر فيها إلاّ بعد استفراغ النظر فيه فهذا يعني أنّ المقدّس هو كلام الله وحده، أمّا كلام النبيّ فليس له ما لكلام الله من القداسة ولهذا رويت أخبار فيها النهي عن كتابة الحديث والأمر بكتابة الوحي دون غيره وفيها تعليل يكشف عن الخوف من أن يختلط على الناس دينهم فلا يفرّقون بين الوحي(القرآن) وما ليس منه(الحديث). حينئذ يكون النبيّ في نظر هؤلاء بشرًا عاديًا رغم صلته المتينة بالغيب، ويكون المقدّس كلام الله وحده وهذا كما نرى موقف يتماشى تمامًا مع التصوّر الدينيّ في لحظته الطبيعيّة كما وضّح ذلك علماء تاريخ الأديان، فالديانات الطبيعيّة تميل في الغالب إلى حصر القدسيّ في الغيبيّ وتعمل على تخفيفه في العينيّ، وربّما لهذا السبب كان الكثير من صحابة النبيّ يعترضون عليه في بعض آرائه ويجرؤون على رفع أصواتهم في مجلسه، وكان من

(1) لا يختلف هذا الفهم في شيء عمّا ذهب إليه أهل الظاهر فهم يعتقدون أنّ السنّة وحي من الله لبيان ما جاء به القرآن. ويظهر هذا بوضوح في كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** لابن حزم حيث يقول «الذكر اسم واقع على كلّ ما أنزل الله على نبيّه من قرآن أو سنّة وحي يبيّن بها القرآن» انظر المصدر المذكور، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984، المجلّد1، ص: 115.

نسائه من تغضب عليه وتلومه لأنّه خصّ غيرها بشيء دونها وما حكاية جاريته مارية القبطيّة مع أزواجه إلا مظهر من المظاهر التي تدلّ على أنّ الإسلام في حياة النبيّ كان ديانة في طورها الطبيعيّ وأنّ النبيّ نفسه كان في نظر أهله والكثير من أتباعه شخصيّة عاديّة لم تحط به هالة المقدّس بعد. أمّا إذا جاء الطور الثاني وأصبحت الديانة ديانة أسرار وامتلكت نظام تراتب تصبح الحقيقة الدينيّة بموجبه حقيقة تحتكرها فئة قليلة من المؤمنين، ينتشر القدسيّ فيشمل البشر الذين اتّخذوا من الدين حرفة لهم. إنّها لحظة تقسيم العمل، فمن أفراد المجتمع من توكل إليه أمور الدين فتُمنع عن غيره ومنهم من يُلزم بطاعته والرضوخ له. وقد احتاج الإسلام في القرون اللاحقة إلى هذا فنشأت طبقة الفقهاء وأنشأت أصول الفقه فارتقت السنّة إلى مرتبة الكتاب حين كُتبت وباتت أصلًا من الأصول.

مقابل ذلك تكشف نصوص النعمان عن اعتقاد راسخ لدى الشيعة الإسماعيليّة في قدسيّة النبيّ وقدسيّة كلامه، فقد ردّد في مواقع مختلفة من «اختلاف أصول المذاهب» حشدًا من الآيات تثبت أنّ النبيّ لم يكن ينطق عن الهوى وإنّما كان كلامه وحيًا يوحى إليه، ومن الحجج الأخرى أنّ النبيّ كان يمتنع عن الجواب كلّما طرحت عليه مسألة وكان ينتظر حتّى يأتيه الوحي بالجواب، وهذا يعني عند النعمان أنّ النبيّ لا يقول برأيه في الدين بل يقول بما علّمه الله وأراه. هنا يكشف المعتقد الإسماعيليّ عن تحوّل الإسلام من ديانة طبيعيّة إلى ديانة أسرار، فحين تكون السنّة من وحي الله وهي الذكر كما سبق أن شرحنا ذلك، وتكون بيانًا لما أنزل إلى الناس أي تأويلًا له تكون سرًّا من الأسرار التي أودعها النبيّ آل بيته وفيها العلم بجميع أحكام الدين، ولهذا لم يقبل النعمان من الحديث إلا ما روي عن الأئمّة وقد صنّف في هذا الغرض كتابه شرح الأخبار فضبط فيه الحديث النبويّ وأخبار الأئمّة بأسانيد تبدأ من جعفر الصادق نزولًا إلى آبائه وصولًا إلى النبيّ.

إنّ هذه المتون المنقولة عن آل البيت هي في الغالب أخبار تروي مواقف النبيّ والأئمّة من بعده ممّا جرى في أيّامهم من الوقائع والنوازل وتتضمّن أحكامًا صريحة في أمور العبادات والمعاملات، ومن يتصفّح كتاب دعائم الإسلام لا يكاد يعثر فيه على غير الحديث كأنّ صاحبه محدّث لا شأن له بالفقه رغم كون الأحاديث مرتّبة فيه حسب أبواب الفقه المعروفة. ومن هنا تبدو السنّة تفصيلًا لمجمل الأحكام الشرعيّة في مختلف مناحي الحياة بل هي الجواب المباشر عن كلّ مسألة فقهيّة مهما كان مجالها.

إنّ فهم السنّة بهذا المعنى واعتبارها ذكرًا يختصّ به أهله ومرجعًا للجواب عن كلّ مسألة مهما كان نوعها، أدّى إلى خلوّ المصنّفات الإسماعيليّة ممّا يعرف بعلوم الحديث فلا نجد في ما وصلنا من المصادر الباطنيّة تعديلًا وتجريحًا ولا جدلًا حول تعارض الأخبار ولا تفكيرًا في خبر الآحاد وحجّيته لأنّ الحديث عندهم منقول عبر سلسلة من الأئمّة المعصومين فلا يمكن حينئذ أن يرقى إليه شكّ ولا مجال للتفكير في درجة الحديث إن كان صحيحًا أو حسنًا أو ضعيفًا أو موضوعًا، فكلّ هذه المفاهيم لا يمكن لها أن تتسرّب إلى عقول من كانوا يعتقدون في عصمة رجال الحديث وهم الأئمّة. لقد كان المعتقد متحكّمًا في حركة التدوين الإسماعيليّ وموجّهًا لها حين انصرف القاضي النعمان بأمر من المعزّ لدين الله الفاطميّ إلى وضع متون الحديث بأسانيد منتقاة تختلف اختلافًا جوهريًا عن أسانيد غيرهم من أهل الحديث. ولكنّ هذه الحركة التي أنجزها النعمان حين صنّف دعائم الإسلام وشرح الأخبار تطرح سؤالًا محرجًا، فإذا كانت السنّة في اعتقاده علمًا يختصّ به الأئمّة وبفضله كانوا مراجع في الدين وكانوا أهل الذكر فما هو الداعي إلى نشرها بين الناس؟ هل كانت اللحظة التي صنّف فيها النعمان دعائم الإسلام وشرح الأخبار وأرجوزته المعروفة في الفقه والعقيدة لحظة تستدعي التنازل عن بعض مبادئ الدعوة فيجوز حينئذ كشف العلم المستور الذي اختصّ به الأئمّة؟ أسئلة قد تبدو لأوّل وهلة غير ذات جدوى ما دام النعمان وضع كتبًا في ما هو أحقّ بالكتمان مثل التأويل والحقائق، ولكنّها تظلّ في نظرنا أسئلة مشروعة. لقد كانت الدعوة الباطنيّة زمن النعمان تتحوّل شيئًا فشيئًا نحو الدولة وهذا يستوجب من القائمين عليها البحث عن نصوص تشريعيّة تكون مرجعًا لتنظيم حياة الناس وإدارة شؤونهم فكان من الواجب إذن أن تتوافر لدى القضاة والعمّال والولاة مدوّنة بها يسوسون الناس وبها يقضون في النوازل. في هذا الإطار تتنزّل جهود النعمان الفقهيّة فقد كان أوّل أمره قاضيًا ثمّ أصبح قاضي قضاة الدولة حين قرّبه المعزّ وكلّفه بوضع الدعائم وشرح الأخبار، وكانت له مع ذلك وظيفة تعليميّة فقد انتصب مدرّسًا للفقه على مذهب آل البيت وكان يؤمّ مجلسه عدد غفير من الطلاب من مختلف النواحي.

ولكنّ هذا التفسير التاريخي لا يستوفي الجواب عن سؤالنا لأنّ الإشكال يظلّ قائمًا وهو إشكال يتّصل ببنية المعتقد الباطنيّ، فحين يتحوّل العلم المكنون ويتّخذ لنفسه حيّزًا في صفحات الكتب ومجالس الفقه يفقد «المرجع الدينيّ» سلطته فلا تعود

له المنزلة القديمة في أذهان أتباعه. لقد كان الإمام من قبل شخصيّة محفوفة بالمقدّس لما لديه من الأسرار، أمّا وقد ظهر السرّ وصار معلومًا لدى الجميع فماذا له أن يخفي وبمَ له أن يتميّز؟ إنّ هذه الأسئلة وما نحا نحوها تساعدنا على الدخول في ما وراء حركة التدوين التي أنجزها النعمان، فإذا كانت الدولة قد احتاجت إلى نصوص مرجعيّة لإدارة الحياة السياسيّة والاجتماعيّة فالدعوة مازالت قائمة بتنظيمها المغلق وأدبيّاتها السريّة وللإمام عليها نفوذ، وهي دعوة مستمرّة متّجهة نحو المستقبل فلا يخلو الزمان من إمام أبدًا. هنا تأخذ السنّة مدى آخر فهي تتعدّى كونها تقاليد موروثة عن السلف بدءًا بالنبيّ وصولًا إلى جعفر الصادق، والأئمّة في كلّ العصور وجميع الأدوار سواء في ذلك أدوار الستر وأدوار الظهور هم المشرّعون الفعليّون لأنّ كلامهم في الدين وأحكامه يؤخذ مأخذ العلم القطعيّ، وليس الإمام عند الباطنيّة مجتهدًا قد يصيب وقد يخطئ بل هو صاحب الأمر وله من الصلة بالغيب ما يجعله في مقام النبيّ بعد وفاته. لقد كانت نظريّة الباطنيّة في الإمامة حلًّا حقيقيًّا لمعضلة توقّف الوحي التي واجهت الأصوليّين كما كانت حلًّا حقيقيًّا لسيل عارم من الإشكاليّات المنهجيّة المتعلّقة باستنباط الأحكام الشرعيّة لما جدّ من النوازل بعد ختم النبوّة وتوقّف الوحي. هي حلّ حقيقيّ لا بالمعنى الابستيمولوجيّ ولا حتّى بالمعنى العقائديّ بل بالمعنى العمليّ فمجرّد الاعتقاد في وجود رجل بين الناس يقضي بما يقضيه الله ونبيّه ويحكم بما أمرت به الشريعة يغني الأمّة عن التفكير في البحث عمّا يضمن لها رسالتها واستمرارها. وبغضّ النظر عن تبعات هذا المعتقد وآثاره السلبيّة في العقول فهو في تقديرنا الضمانة الوحيدة لاستمرار الاجتهاد والحؤول دون غلق أبوابه، نقول ذلك لأنّ تأسيس أصول الفقه قد انتهى بالعقل العربيّ الإسلاميّ إلى الانكفاء داخل نصوص الأسلاف والاكتفاء بها حتّى جاء الوقت الذي سُدّ فيه باب الاجتهاد، فقد قيّد الشافعيّ العقل الفقهي وسوّره بالنصوص بينما فتحت نظريّة الإمامة في صورتها الإسماعيليّة المجال لإنتاج نصوص على مرّ الزمن. وإذا كانت هذه النصوص عند أصحابها والمؤمنين بها نصوصًا دينيّة مقدّسة تمامًا كالنصوص المرويّة عن النبيّ وصحابته فهي في نظر علم الاجتماع الدينيّ التعبير الأكثر جرأة عن حيازة الإنسان للمقدّس والهيمنة عليه، وبفضلها تتمكّن

الجماعة الدينيّة من إعادة إنتاج قوانين بقائها. أمّا من وجهة نظر براغماتيّة فالاعتقاد في وجود إمام على صلة بالغيب معصوم من الخطإ، وهو عند العقلاء حكيم عادل عارف، من شأنه أن ينقل الجماعة شيئًا فشيئًا نحو الإيمان بقدرة واحد من أفرادها على أن يكون في حجم الآلهة، ولسنا في حاجة إلى الدخول في تفاصيل الأنطولوجيا الدينيّة ورؤيتها للعالم ومنزلة الإنسان فيه فقد توسّع في ذلك الفلاسفة، ولكنّ ما يعنينا تحديدًا هو المعتقد الدينيّ في بنيته وفي وظائفه الاجتماعيّة الملموسة لأنّ سنّ التشريعات والقوانين كان من قبل شأنًا خاصًا بالآلهة وكانت الجماعات تحتاج في كلّ مرّة إلى إنتاج أنبياء لتنظّم شؤون حياتها، فإذا رأت الجماعة في لحظة من لحظات التاريخ أن تستغني عن النبوّة وتكتفي بمن لديها من القادة فهذا ولا شكّ مكسب للإنسانيّة في مسيرة تحرّرها من سلطة الماضي. لقد كانت أصول الفقه الصيغة العلميّة الأكثر تعبيرًا عن بنية النقص في الجماعة الدينية العربيّة وحاجتها الدائمة إلى الأجداد القدامى بينما سعت نظريّة الإمامة الإسماعيليّة إلى سدّ النقص في تلك الجماعة نفسها حين منحتها الفرصة للاستغناء عن الأموات والتوجّه نحو حاضرها ومستقبلها.

3 ـ التقليد

عقد النعمان فصلًا خاصًا من فصول كتابه «اختلاف المذاهب» ليضبط مفهومًا دقيقًا للتقليد وفرق ما بينه وبين ما سمّاه الردّ إلى أولي الأمر، وإذا نظرنا في هذا الفصل وتتبّعنا ما جاء فيه من دقائق وجدنا فيه بيانًا لما كنّا ذكرناه في الفقرة السابقة. لقد انتهينا إلى اعتبار نظريّة الإمامة في صورتها الإسماعيليّة الخطوة الأكثر جرأة نحو تحرير الجماعة الدينيّة العربيّة من الارتهان إلى السلف والنصوص الموروثة لأنّها فسحت في المجال لهذه الجماعة كي يكون بينها من ينوب عن الماضين بمن في ذلك المؤسّس نفسه، فالإمام المعصوم الموجود أبدًا يمتلك الحق الشرعيّ في الحكم بما تراه الشريعة وله من المؤهّلات ما يجعله وريث النبيّ، وما يحكم به لا يعدّ في نظر أتباعه اجتهادًا أو ظنًّا لأنّهم يرون فيه عالمًا على وجه الحقيقة ولا يقول في الدين برأيه أو قياسه بل بما أراه الله. ذلك هو المعتقد الباطنيّ الذي تأسّست عليه نظريّة النعمان في أصول الفقه وهو معتقد يقود حتمًا إلى إنكار التقليد ورفض التشبّث

بأقوال الماضين. لقد انتهت مسيرة التأصيل الفقهي إلى تحديد عصر هو المرجع في الأحكام الشرعيّة وهو عصر النبيّ وصحابته وتابعيهم وظلّ الفقهاء على امتداد العصور اللاحقة منشدّين إلى المدارس الأولى التي أسّسها كبار الفقهاء فلا اجتهاد لهم إلاّ في حدود المذهب وأصوله. نقول ذلك رغم أنّ العديد من الفقهاء حاولوا في فترات متباعدة كسر الطوق الأصوليّ إمّا بتجاوز حدوده وأدوات عمله مثل الشاطبيّ في موافقاته وإما بالتقريب بين الفقهاء الكبار ومدارسهم مثل ابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

إنّ التقليد الفقهيّ لا يعني مجرّد الاتباع بل يعني أساسًا منع الاجتهاد والاعتقاد في عجز الخلف عن بلوغ ما بلغه السلف من العلم الدينيّ، وهذا في نظر النعمان من أبرز الدلائل على تعطيل أحكام الشريعة. مقابل ذلك منحت العقيدة الباطنيّة الحركة الإسماعيليّة القدرة على تجاوز السلف حين شرّعت القول بوجود أولي الأمر في كلّ زمان وهم الأئمّة المعصومون، فلهؤلاء وحدهم تُردّ الأمور وإليهم تُرجع النوازل وعليهم تُعرض المسائل الفقهيّة فيحكمون فيها بما لديهم من العلم. وقد توسّع النعمان في شرح معنى الردّ إلى أولي الأمر والفرق بينه وبين التقليد فذكر أنّ التقليد يعني أن يتّخذ المقلّد له ربًّا من دون الله يحلّل له ويحرّم واستدلّ على ذلك بما جاء في القرآن من حديث عن الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا، وبما جاء في الأخبار من تفسير حين قال النبيّ لعديّ بن حاتم: «ألم يكونوا يحلّلون لكم ويحرّمون عليكم؟» فقال عديّ بلى يا رسول الله، فقال له: فتلك عبادة لهم[1] كما استدلّ بما جاء في سير الفقهاء الكبار مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي فروى نتفًا من أخبارهم تظهر وعيهم العميق بمخاطر التقليد واعترافهم بما لديهم من قصور عن إدراك حقيقة الحكم الشرعيّ فمنهم من نهى عن تدوين فتياه ومنهم من أقرّ بأنّه قد يقول في المسألة الواحدة بأكثر من رأي وهو لا يدري أيّ الأقوال هو الأرجح ومنهم من رجع عن أقواله بعد أن أشاعها عنه أصحابه في الأمصار. لم يكن النعمان يرمي من خلال هذه الأخبار إلى إظهار ما عند الفقهاء المؤسّسين من وعي بمخاطر التقليد، كما لم يقصد إلى ما في تلك الأخبار من دلالة على إيمان أولئك الفقهاء بمحدوديّة العقل البشريّ وعجزه عن إدراك حقيقة الحكم الشرعيّ، بل كان يهدف إلى

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 56

زعزعة خصومه من أهل السنّة. فهذه الأخبار تربك الذين اعتصموا بالسلف وحسبوهم المرجع في معرفة أحكام الشريعة ولكنّ ها هو السلف نفسه ينهى عن تقليده والأخذ بما رآه ويحثّ على تحطيم الأوثان كي لا يتحوّل الصحابيّ أو التابعيّ إلى ربّ يعبده اللاحقون فيحلّلون ما أحلّه ويحرّمون ما حرّمه.

بعد أن كشف النعمان عن حقيقة التقليد فاعتبره ضربًا من ضروب الشرك بالله مضى ليعلن قاعدة فقهيّة ستتحكّم في مختلف مواقفه من بعد وهي أنّ «التحليل والتحريم لا يكونان إلاّ بنصّ الكتاب أو بقول الرسول»[1] ولكنّ هذه القاعدة تثير في الأذهان مسألة لا نجد لها حلًّا إلاّ من داخل الرؤية الإسماعيليّة، فالقول بأنّ التحليل والتحريم لا يكونان إلاّ بالقرآن والسنّة قول يُلزم صاحبه بعرض النوازل المستجدّة على القرآن والسنّة ليستنبط منهما الأحكام الشرعيّة المناسبة، ولم يفعل الأصوليّيون غير هذا حين رتّبوا أصول الفقه وضبطوا القواعد اللازمة لاستنباط الحكم الشرعيّ، وما الإجماع والقياس سوى أداتين تساعدان الفقيه على معرفة الحكم الشرعيّ المودع في كتاب الله وسنّة رسوله. هذه هي المسألة، فكيف سيتسنّى للنعمان أن يتجاوز المنظور الأصوليّ؟

ينظر النعمان إلى هذه المسألة من زاوية أخرى تختلف اختلافًا كلّيًا عن الزاوية الأصوليّة، فقد عاد إلى الكثير من آيات القرآن في سور متفرّقة ليكوّن منها مرجعًا يدعم القاعدة التي أشرنا إليها في ما يتعلّق بسلطة التحليل والتحريم، وكلّ هذه الآيات تأمر صراحة بالرجوع إلى الله والرسول وإلى من لهم علم بالكتاب والسنّة وهم أولو الأمر والراسخون في العلم وأهل الذكر وأهل الأمانات والذين أوتوا العلم. وإذا كان الردّ إلى الله يعني عند كلّ المفسّرين الرجوع إلى الكتاب كما يعني ردّ الأمر إلى الرسول الرجوع إلى السنّة، فقد كثر الاختلاف حول أولي الأمر وأهل الذكر والراسخين في العلم، ولكنّ النعمان يحسم الخلاف بما يرويه من أخبار في تفسير هذه العبارات فينقل عن جعفر الصادق تفسيرًا يرى في جميع هذه العبارات أسماء كثيرة لمسمّى واحد وهو الأئمّة من آل البيت فهم أهل الذكر وهم الراسخون في العلم وهم الذين أوتوا العلم وهم أهل الأمانات. إنّ هذه النصوص المشفوعة بتفسير يشرح ما فيها من المبهمات تكوّن في مجموعها الأساس الذي يبني عليه

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص 69.

النعمان موقفه من التقليد، والقاعدةَ التي توضّح مبدأ الردّ إلى أولي الأمر وإذا كان التقليد يقود إلى عبادة الأسلاف فالردّ إلى أولي الأمر يمنح الخلف الحقّ في استنباط الحكم الشرعيّ لما لديه من العلم، وقد سبق أن أوضحنا في مواضع كثيرة من هذا البحث وخصوصًا في ما عرضنا إليه من مسائل الباب الثاني كيف كان يفكّر النعمان في الإمام ومنزلته من النبيّ فهو يعتقد أنّ الأئمّة يرثون عن النبيّ ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل ويشكّلون على مرّ العصور بيت علم دون غيرهم من الناس. إنّ هذه الفكرة بما فيها من اعتقاد راسخ في عصمة الإمام وسعة علمه بجميع أحكام الدين قد توحي بضرب من ضروب الغلوّ في الدين لما تتضمّنه من تأليه للإمام ولكنّها في نظرنا عبارة دينيّة عن شأن دنيويّ، فحين يكون الإمام بين الناس وله من العلم ما يمنحه الحقّ في استنباط الحكم الشرعيّ تكفّ الجماعة عن الشعور بالنقص الوجوديّ، وحين يمنح الإمام، وهو واحد من أفراد الجماعة، كلّ هذه الصفات يكون المقدّس قد تلاشى فلم يعد حكرًا على الماضين. إنّ نظريّة الإسماعيليّة في الإمام تعمل في اتّجاه من شأنه أن يقوّض بنية المقدّس، وإذا كان النبيّ في السيرة يبدو حريصًا على إبعاد كلّ مظاهر اللامعقول عن شخصه فمنع أتباعه من اعتباره قدّيسًا وحصر المقدّس في الإله المتعالي[1]، فقد أباحت العقائد الباطنيّة حدود المقدّس حين أشاعته في الأرض وجعلت الإنسان جديرًا به. وإذا كان موقف أصحاب السيرة يميل نحو حصر المقدّس في الإلهيّ المتعالي شأنه في ذلك شأن الموقف الأصولي الفقهيّ حين وقف بالفقه عند حدود الظنّ، فالوقف الباطنيّ كما يعبّر عنه النعمان يميل نحو أنسنة المقدّس والنزول به من السماء إلى الأرض، وهو موقف قد يبدو للكثيرين تأليهًا للإنسان ولكنّه في اعتقادنا أنسنة للإله وشكل من أشكال التعبير عن تصوّر دينيّ للعالم يكون فيه الإنسان مالكًا للحقيقة، وتكون فيه الحقيقة متاحة للبشر بعد أن كانت محجوبة عنهم ولا يعلمونها علم اليقين.

4 - الإجماع

عالج النعمان مشكلة الإجماع من زوايا مختلفة أثار فيها عددًا من المسائل المتعلّقة بحجّية الإجماع والأسس النظريّة التي ينبني عليها قول من اعتقد أنّ الإجماع

---

(1) راجع في هذا الشأن: هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوّة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2007.

أصل من أصول الشريعة وكلّ من أنكره فهو كافر. وإذا كان التقليد قد اُعتبر عند الإسماعيليّة شكلًا من أشكال حنين الجماعة الدينيّة إلى ماضيها الغابر ومظهرًا من مظاهر النقص البنيويّ في أصل تكوين الجماعة، فالإجماع لا يخرج عن هذه الدلالة إذ يعتبره النعمان داخلًا في التقليد فلا يختلف القائلون بالإجماع عن القائلين بالتقليد. وإذا كان التقليد يعني الكفّ عن استنباط الأحكام الشرعيّة رغم تجدّد النوازل والقضايا فالإجماع يكرّس هو الآخر هذا التوجّه ويقضي أن يكون الأخلاف تابعين للأسلاف. ولم ير النعمان في الإجماع هذا المعنى إلاّ بعد أن تتبّع مختلف التعريفات التي أوردها الفقهاء وعلماء الأصول، فالإجماع عند بعضهم يعني اتّفاق الصحابة على قول في الشريعة ويعني عند بعضهم الآخر اتّفاق المسلمين في وقت من أوقات الزمان على شيء لم يُسمع خلافه فيجب حينئذ على من يأتي بعدهم أن يقول بما قالوا به ولا تحلّ له مخالفتهم في ما أجمعوا عليه[1] إنّ هذه التعريفات على ما بينها من تفاوت تنبني كلّها على انقياد اللاحق للسابق والتزامه بما حكم به وهذا هو عين التقليد الذي يرفضه النعمان ويعتبره اتّباعًا لمن لم يأمر الله باتّباعه وهو ما يجعل القول بالإجماع قولًا ملزمًا لأصحابه بإنكار دعوة القرآن إلى ردّ المسائل إلى الله (الكتاب) والرسول (السنّة) وأولي الأمر أو أهل الذكر (الأئمّة) لأنّ العودة إلى أقوال الصحابة أو من جاء بعدهم تعني عودة إلى من لم يثبت له علم بالأحكام الشرعيّة. فالصحابة رغم كونهم من السابقة ورغم فضلهم إلاّ أنّ ذلك لا يعني في نظر النعمان أنّهم أهل علم بالدين وصحبتهم للنبيّ لا توجب لهم علمًا وكذلك أهل المدينة أو أهل الكوفة فقد كان في جميع هؤلاء منافقون ويهود وأعداء لله ورسوله وآل بيته. أمّا أهل العصور اللاحقة، وهم الفقهاء أصحاب المذاهب، فقد اعتبرهم النعمان ممّن قال في الدين برأيه وهذا كفيل لوحده بأن يجعلهم في نظره أهل بدعة.

لم يقف النعمان عند حدود الكشف عن ذهنيّة القائلين بالإجماع، فقد انخرط في مناسبات كثيرة في مسارات حجاجيّة أراد من خلالها أن ينسف الأصول التي بُني عليها القول بالإجماع فناقش النصوص التي احتجّ بها أصحاب الإجماع لإثبات حجّيته وبيّن المسافة الفاصلة بين المعاني الحقيقيّة لتلك النصوص من جهة وما فهمه

(1) قال الظاهريّة لا إجماع غير إجماع الصحابة، وقال جمهور الفقهاء الإجماع يكون في كلّ عصر. راجع ابن حزم الأندلسيّ، **مراتب الإجماع**، دار الكتب العلميّة، بيروت، دت، ص. 11.

منها أصحاب الإجماع من جهة أخرى. لقد جمع النعمان مختلف النصوص التي رأى فيها القائلون بالإجماع دليلًا على وجوب الأخذ به وهي في الغالب آيات وأحاديث لا ترقى إلى درجة المحكم لما فيها من عموم أو اشتراك أو مجاز وتحتاج بذلك إلى بيان، وهذا ما جعله يبادر بتأويل معاني تلك الآيات والأحاديث وفق مذهبه وبطريقته التي توسّعنا في شرحها ضمن فقرات الباب الثالث من أبواب هذا البحث، ويكفي هنا أن نذكّر بما قاله في تأويل ألفاظ الأمّة وأهل الذكر، فالأمّة الوسط التي وصفها القرآن بأنّها خير أمّة أخرجت للناس وقال النبيّ إنّها لا تجتمع على ضلالة لا تعني جميع من اتّبع ملّة الإسلام كما فهم أصحاب الإجماع بل تعني الأئمّة من آل البيت، وبالتالي فهذه النصوص القرآنيّة والنبويّة لا تثبت القول بالإجماع بل تثبت القول بإمامة آل البيت وتوجب لهم الطاعة وعلى المسلمين ردّ الأمور إليهم. هكذا يعمد النعمان إلى حجج خصومه فيميل بها نحو مذهبه ويستخرج منها بواسطة التأويل ما يكون دليلًا على صحّة قوله وفساد ما قاله الخصوم.

تلك هي الخطوة الأولى في مسار الردّ على أصحاب الإجماع، أمّا الخطوة الثانية فتتمثّل في مناقشة بعض الفوارق الدقيقة بين فريقين من القائلين بالإجماع وما فيها من دلالة على التناقض التي بين هذا الفريق وذاك. فمن أصحاب الإجماع من قال: «لا تجب حجّة الإجماع إلاّ بعد أن يُجمع على القول الذي يكون حجّة جميع أهل القبلة من الفرق المختلفة»، ومنهم من قال: «الإجماع ينعقد وتجب حجّته بإجماع المؤمنين من فرق الأمّة دون سواهم». وقد وجد النعمان في القول الأوّل ضربًا من اللغو لأنّه أقرب إلى نفي الإجماع منه إلى إثباته، فإذا اجتمع كلّ أهل القبلة ولم يشذّ أحد منهم لم يكن اختلاف بينهم «وإذا لم يكن ذلك لم تقم حجّة على أحد منهم حتّى يشذّ عنهم، وإذا شذّ عنهم بطل الإجماع»[1] تلك هي الحجّة على فساد هذا القول، أمّا من اشترط في الإجماع أن يكون مبنيًّا على ما جاءت الأخبار بذكره فقد ردّ عليه النعمان بنسف الأصل الذي بنى عليه قوله فبيّن ما في هذا الشرط من إقرار بحجّية الكتاب والسنّة دون غيرهما، ومن الأمثلة على ذلك قول الظاهريّة إنّ الإجماع لا يكون إلاّ عن وصف كتاب أو سنّة، ففي هذا القول ضرب من الحشو لأنّ ما جاء في الكتاب أو السنّة يغني عن حجة الإجماع وغيرها، وكذلك الشأن بالنسبة إلى من قال بكفر من خالف الإجماع، ففي هذا

(1) **اختلاف اصول المذاهب**، ص: 107.

القول تناقض حادّ لأنّ من كفّر أحدًا يعلم اختلافًا لم يعلمه هو يكون قد كفّر مؤمنًا بحكم جهله بالخلاف، وهذا يعني في النهاية أنّ المؤمن يصير كافرًا في نظر غيره لسبب بسيط وهو أنّ من حكم عليه بالكفر جاهل بما بين العلماء من اختلاف، ولتوضيح هذه المسألة يكفي أن ننظر في تعقيب ابن تيميّة على ابن حزم، فقد قال ابن حزم إنّ الإجماع قاعدة من قواعد الملّة الحنيفيّة يُرجع إليه ويُكفّر من خالفه، ثمّ قال بعد ذلك إنّ الفقهاء قد أجمعوا «على أنّ الحائض وإن رأت الطهر ما لم تغسل فرجها أو تتوضّأ فوطؤها حرام»، ولكنّ ابن تيميّة يعترض عليه فيذكر أنّ أبا حنيفة يجيز وطء المرأة في هذه الحالة وإن لم تغتسل ولم تتوضّأ ولم تغسل فرجها[1] فعلى هذا التقدير يكون ابن حزم قد كفّر أتباع أبي حنيفة تكفيرًا صريحًا لأنّه لم يعلم مواطن الخلاف بين الفقهاء، وهذا كما نرى من أبرز مخاطر القول بالإجماع فهو يقود إلى الوقوع في المهالك ويقوّي مظاهر الفرقة بين أتباع الدين الواحد.أمّا الخطوة الثالثة في مسار الردّ على أصحاب الإجماع فتتمثّل في التعليق على أصول ما يُعتقد أنّه إجماع، فأقوال الفقهاء هي في نظر النعمان مبنيّة على الرأي والاجتهاد والقياس والاستحسان وقلّ ما يجتمع العلماء على حكم لتعدّد الآراء واختلاف الأحوال، وبالتالي فما يحسبه الناس إجماعًا ليس هو في الحقيقة سوى اتّفاق عرضيّ بين الأقوال وهو نادر جدًّا لذلك لا يجوز أن يُعتدّ به.

بناءً على مجمل هذه الردود ينتهي النعمان إلى إبطال القول بحجّية الإجماع وينكر اعتباره أصلًا من أصول الفقه أو مصدرًا من مصادر التشريع فهو في اعتقاده لا يعدو أن يكون شكلًا من أشكال التقليد، بل هو تقليد لمن عُرف عنه أكثر من حكم في المسألة الواحدة وهذا من شأنه أن يوقع المقلّدين في الاضطراب فلا يعلمون وجه الحقّ من الباطل، يضاف إلى ذلك أنّ القول بالإجماع مبنيّ في الحقيقة على اعتقاد مفاده أنّ الجماعة لا يحلّ لها أن تخالف سيرة مؤسسيها الأوائل وعليها أن تظلّ مشدودة إلى ماضيها وكلّ من كسر هذا الحاجز حُكم عليه

(1) ابن حزم، **مراتب الإجماع**، ص: 24. وفي هامش الصفحة تعليق ابن تيميّة. وإذا تتبّعنا تعليقات ابن تيميّة على ما حسبه ابن حزم إجماعًا وجدنا عددًا كثيرًا من الهفوات وأمثلة كثيرة تعبّر عن جهل ابن حزم بمواطن الخلاف بين العلماء في الوقت الذي يحكم فيه بالكفر على من خالف الإجماع. ولمعرفة هذه الأمثلة انظر نقد مراتب الإجماع على هامش كتاب ابن حزم.

بالكفر فجاز لها أن تقتله وتستحلّ ماله ونساءه وأطفاله. هل يعني ذلك أنّ النعمان يحارب من وراء الردّ على أصحاب الإجماع تيّارًا سلفيًا بدأ يتشكّل لمقاومة ما في الجماعة الدينيّة من ميل طبيعيّ نحو تجديد وجودها وتمتين سلطتها؟ سؤال يظلّ في حاجة إلى عميق نظر حتّى تكون الإجابة صريحة ودقيقة، رغم ذلك يمكن أن نقول إنّ التيّار الباطنيّ في صيغته الإسماعيليّة كان التيّار الأكثر ميلًا نحو كسر سلطة السلف على الخلف حين مكّن الجماعة الدينيّة من الاعتقاد في قدرتها على إنتاج أفراد مقدّسين في كلّ لحظة من لحظات تاريخها، وهو اعتقاد مكّنها من تجاوز ماضيها وانفتاحها على حاضرها ومستقبلها.

5 ـ القياس

خصّص النعمان للقياس وما يتّصل به من الاستدلال والاستحسان والنظر قسمًا هامًّا من كتابه اختلاف أصول المذاهب. ولم تكن معالجته لهذا الأصل بعيدة عن طريقته في معالجة المسائل المتعلّقة بالأصول السابقة أي الكتاب والسنّة والإجماع، فهو يكتفي في الغالب بمناقشة الخلفيّة النظريّة التي تنبني عليها مباحث أصول الفقه دون أن يتعقّب التفاصيل. فحين عالج مسائل الإجماع مثلًا لم يتعرّض إلى أنواع الإجماع وشروط انعقاده لأنّه لا يفكّر في شرح مسائله من وجهة نظر أصوليّة بل يفكّر في الأسس العقائديّة التي تكمن تحت القول بالإجماع، والمنهج نفسه سيتوخّاه في معالجة القياس وما يتّصل به من مسائل، لذلك لا يعثر الباحث في أعمال النعمان على عرض دقيق لأصول الفقه بقدر ما يعثر على مناقشات تتعلّق بأسس القول بالقياس أو الإجماع أو الاستحسان. إنّه يفكّر في أصول الفقه لا بمنظار الأصوليّين ولا حتّى بمنظار الشارحين الذين يقصدون إلى تعليم تلاميذهم دروسًا في أصول الفقه وقواعده وأبوابه ومسائله، بل يفكّر في ذلك كلّه بمنظار عقائديّ حجاجيّ يقصد إلى تعرية ما في علم أصول الفقه من أفكار لا تتلاءم مع حقيقة الدين كما يفهمها هو. وقد أدّى هذا المنهج في التعامل مع أصول الفقه إلى تغييب المعارف الأصوليّة والسكوت عن مفاهيمها واصطلاحاتها فلا حديث عن أنواع القياس ولا عن العلّة ومسالكها، مقابل ذلك نجد عناية فائقة بحجّية القياس ونقاشًا عميقًا لما وراء القول به من معتقدات وتصوّرات عن حقيقة الشريعة وصاحبها.

بنى النعمان موقفه من القياس وما في معناه من الأدلّة القريبة منه على فكرة تظهر في قوله «القياس والاستحسان والاجتهاد والنظر والاستدلال وغير ذلك ممّا

تسمّى به من ذهب إليه ترجع كلّها إلى معنى واحد وهو القول في الدين والأحكام والحلال والحرام من ذات أنفس القائلين بغير كتاب الله ولا سنّة من رسوله والذي يدخل على طائفة يدخل عليها جميعًا»[1]، ولا يخرج القول بالإجماع عن هذه القاعدة لأنّه مؤسّس هو الآخر على فكرة القول في الدين من غير كتاب الله ولا سنّة رسوله. إنّ هذه الفكرة التي جمعت أهمّ أصول الفقه تحت سقف واحد فحكمت على أصحابها بالقول في الدين من غير حجّة من القرآن أو السنّة ستقود النعمان إلى التعامل مع القائلين بالقياس بمختلف مسمّياته باعتبارهم مبتدعين. قد تبدو هذه الفكرة غريبة لأوّل وهلة ولكنّ التمعّن في تفاصيلها سيوقفنا على ما في نقد النعمان للقياس من وجاهة لما فيه من مراجعات دقيقة للكثير من المفاهيم، فقد تعرّض في نقده لأصحاب القياس والنظر والاستدلال والاستحسان إلى الكثير من المسائل الجوهريّة كشف من خلالها عن آليّات التفكير الأصوليّ وخلفيّته العقائديّة. وفي ما يلي بيان لمؤاخذات النعمان على الأصوليّين القائلين بالقياس والاستدلال والنظر والاستحسان.

5 ـ 1 ـ القائلون بالنظر

يتلخّص قولهم في اعتبار كلّ ما أتى به النبيّ من قبل الله وما أمر به ونهى عنه واجبًا على المسلمين وليس لهم أن يعترضوا عليه بنظر أو رأي وكذلك ما ثبت عن النبيّ من السنن، أمّا ما لم يرد في القرآن ولم تحوه السنّة فمن الضروريّ أن يُعمل فيه النظر والعقل فما ثبت بهما قُبل وما لم تثبته حجّة العقل رُفض. وقد تدرّج النعمان في نقد هذه المقالة من الكلّ إلى الأجزاء فبيّن في مرحلة أولى أنّ لهذه المقالة أصلًا وفرعًا، أمّا أصلها فقد رآه صحيحًا مقبولًا لما فيه من تسليم بما جاء به القرآن من أمر ونهي وما اشتملت عليه السنّة من أحكام الحلال والحرام، وأمّا الفرع فهو فاسد ومرفوض لما فيه من اعتقاد بأنّ المشرّع سكت عن الكثير من الأحكام فلم يبيّنها، وقد ترتّب عن هذا الاعتقاد فسح المجال للعقل واعتباره دليلًا يقود إلى معرفة علم الحلال والحرام في ما لم يرد فيه نصّ. إنّ هذه المقالة مخالفة لصريح القرآن لأنّ أصحابها يعتقدون صراحة أو ضمنيًا أنّ النصوص الدينيّة المأثورة عن النبيّ فيها نقص ولم تشتمل على كلّ الأحكام لكلّ النوازل بينما يشير القرآن في مناسبات كثيرة

---

(1) اختلاف أصول المذاهب، ص: 185.

إلى أنّ الله لم يفرّط في كتابه من شيء، لذلك فهي مقالة لا تختلف في شيء عن مقالة أصحاب الإجماع ذلك أنّ الداعي إليه هو الشعور بتناهي النصوص ولاتناهي النوازل والقضايا وبالتالي لم يختلف موقف النعمان من أصحاب النظر وحجّة العقل عن موقفه من أصحاب الإجماع لأنّهم يصدرون عن معتقد واحد مظهره القول بوجود قضايا لم يرد عليها نصّ من الكتاب أو السنّة وجوهره القول بتوقّف الوحي وختم النبوّة. ولا تتعارض هذه المقالة مع آيات القرآن فحسب بل تتعارض أيضًا مع ما جاء في الخبر فقد روى النعمان حديثًا عن أبي ذرّ الغفاري يقول فيه إنّ النبيّ ما تركهم إلاّ ولهم علم بما في السماء والأرض[1] يضاف إلى ذلك أنّ أصحاب هذه المقالة هم في نظر النعمان غافلون عمّا جاء في القرآن من دعوة صريحة إلى سؤال أهل الذكر والرجوع إلى أولي الأمر كلّما تعذّر الوقوف على حقيقة من حقائق الدين أو حلّ مسألة من مسائل علم الأحكام الشرعيّة. ويستخلص النعمان من كلّ ذلك أنّ أصحاب النظر مبتدعون في الدين لأنّهم جعلوا للعقل سلطة التحليل والتحريم بينما يلحّ الدين على كون هذه السلطة راجعة إلى الله والرسول وإلى أولي الأمر من بعده. علم الأحكام والحلال والحرام إذن هو علم يختصّ به أهل الذكر وهم الأئمّة، وهذا ما توسّع النعمان في بيانه في معرض حديثه عن عصمة الأئمّة وهو ما شرحناه في موضعه من هذا البحث. بهذا تكون العقيدة الباطنيّة في التوحيد والنبوّة والإمامة متحكّمة في رؤية النعمان الفقهيّة وموجّهة لها سواء في مستوى الأصول أو في مستوى الفروع.

وفي مرحلة ثانية تناول النعمان بالنقد تفاصيل القول بالنظر وحجّة العقل فأثار جملة من المسائل هي إلى الدحض أقرب منها إلى النقد، من ذلك أنّ القول بالنظر يقود إلى أزمة لا سبيل إلى حلّها وهي أنّ أصحاب العقول يجوز أن ينتهوا بنظرهم إلى نتائج متناقضة كأن يرى أحدهم في الشيء الواحد أنّه حلال ويرى فيه الآخر حرامًا فيصبح حلالًا وحرامًا في الوقت نفسه وهذا كما هو ظاهر عين الفساد وما لا يقبله عاقل. ثمّ إنّ ذلك يطرح سؤالًا عن موضع الحقّ في القولين فمن المحال أن يكون القولان صحيحين ولا بدّ أن يكون الحقّ في أحدهما ولكن ما هو السبيل لمعرفة موضع الحقّ وبأيّ حجّة سيحتجّ هذا على ذاك؟ إنّ هذه المسألة ذات الطابع المنطقيّ تفرض على النعمان أن يرفض العقل باعتباره دليلًا يقود إلى معرفة الحكم

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 139.

الشرعي فيلوذ بالنصوص والسنن ويعوّل على أهل الذكر فهم العارفون بحقائق الدين لما لديهم من العلم به وهو علم كما رأينا أخذوه من مصادره واختصّوا به دون غيرهم.

وبعد الفراغ من الكشف عمّا وراء القول بالنظر من مخاطر تطال العقيدة والعقل معًا ينتقل النعمان إلى دحض الحجج التي ساقها أصحاب النظر لإثبات حجّيته فقد استدلّوا بنصوص من القرآن فيها دعوة صريحة إلى التبصّر والاعتبار. إنّ هذه النصوص وإن كانت ترغّب في إعمال العقل وتحثّ المسلمين على النظر والتفكير إلاّ أنّ النعمان لا يجد فيها ما يدلّ على إعمال العقل في أمور الدين لأنّها في تأويله حدّدت للإنسان مجال النظر العقليّ وهو ظواهر الكون. العقل إذن مخصوص بمجال معيّن لا يتعدّاه وهو جميع ما خلق الله من جماد ونبات وحيوان وليس من شأنه أن ينظر في أمور الدين فيحلّل ويحرّم، ويستنتج من ذلك أنّ النظر الذي أمر به القرآن إنّما هو النظر في قدرة الله والحجج الدالّة عليه، والنظر في ما أمر به ونهى عنه وهو معلوم. أمّا أن ينظر العقل في المجهولات فهذا غير مقبول لأنّ القرآن وجّه الذين لا يعلمون إلى سؤال من يعلمون فلديهم العلم المأثور عن النبيّ وهو العلم بالدين وأحكامه. من الواضح إذن أنّ النعمان لا ينفي فعل النظر العقليّ في ذاته بل يضبط له مجالًا دقيقًا لا يتعدّاه ويرسم له حدودًا لابدّ له أن يلتزم بها فالعقل ينظر في أمور الدنيا وعلى المرء أن يتدبّر أمور معاشه ولكنّ هذا التدبّر لابدّ أن يكون مشروطًا بنظر يسبقه وهو النظر في كتاب الله وسنّة رسوله لمعرفة الحلال من الحرام فإذا لم يهتد الناظر إلى معرفة ذلك عليه أن يستفتي أهل العلم وهم الأئمّة ومن ينوب عنهم في الأمصار من الدعاة المفوّضين لتعليم الناس أمور دينهم. ثمّة إذن طبقة من الناس تختصّ بمعرفة الحلال والحرام ولكنّ هذه الطبقة ليست هي طبقة الفقهاء كما يفهم ذلك جمهور المسلمين بل هي طبقة الدعاة برئاسة صاحب الزمان. مرّة أخرى يبدو الفارق بين النظريّة الإسماعيليّة ونظريّات سائر الفرق الإسلاميّة فارقًا شكليًّا، إنّه الخلاف حول من ينوب عن النبيّ بعد وفاته، هل تنوب عنه الأمّة بأسرها فتنتج من بين أفرادها الفقهاء العالمين أم تنوب عنه طائفة من آل بيته؟ وفي الحالتين لا يختلف الفريقان فقد قال هؤلاء بأنّ الأمّة تمتلك بعد نبيّها سلطة التحليل والتحريم ثمّ فوّضت الأمر لثلّة منها هم الفقهاء، وقال الآخرون بأنّ الأمّة المعنيّة لا تشمل جميع أهل القبلة بل تقتصر على الأئمّة من آل البيت ومن كلّفوه بتعليم الناس نيابة عنهم وهم الدعاة. فارق شكليّ حقًّا ولكنّه يعكس رؤيتين متباينتين للشأن الدينيّ

ووظيفته الاجتماعيّة وشروط ممارسته، فالموقف الإسماعيليّ يعبّر عن مجتمع يريد لنفسه أن يبني مؤسّسات تختصّ كلّ واحدة منها بوظائف دقيقة لا تتعدّاها بينما تعبّر بقيّة المواقف عن مجتمع يناهض فكرة المؤسّسة ويريد أن يبيح لجميع أفراده الحقّ في ممارسة مختلف الوظائف الاجتماعيّة بما فيها الوظيفة الدينيّة. ومن الجليّ أنّ الموقف الإسماعيليّ يميل بالجماعة العربيّة الإسلاميّة نحو العبور من مرحلة ما قبل الدولة إلى مرحلة الدولة وتحديدًا من لحظة ما قبل تقسيم العمل إلى لحظة تقسيمه بينما تتشبّث بقيّة المواقف بالركون إلى اللحظة البدائيّة أي اللحظة التي كانت فيها الأعمال مشاعة وهي لحظة ما قبل نشوء العائلة والملكيّة. نقول ذلك رغم أنّ خصوم الدعوة الإسماعيليّة توصّلوا بدورهم إلى ضرورة مأسسة الشأن الدينيّ وما نظريّة أصول الفقه إلاّ دليل ساطع على هذه الخطوة نحو مجتمع الدولة.

5 ـ 2 ـ القائلون بالقياس

لا يختلفون في مقالتهم عن القائلين بالنظر، فالفريقان معًا يصدران عن فكرة واحدة وهي أنّ من الدين والأحكام والحلال والحرام ما لم يرد في كتاب الله ولا سنّة رسوله. رغم ذلك فصل النعمان مقالتهم عن مقالة أصحاب النظر ورأى فيها أمورًا لم يقل بها أصحاب النظر، فحين نتابع معه تفاصيل القول بالقياس نعثر على فوارق دقيقة بين منهج أصحاب النظر وحجّة العقل ومنهج أصحاب القياس فأصحاب النظر لا يشترطون في استخراج الحكم الشرعي أصولًا يقيسون عليها الفروع ولا يردّون النوازل المستجدّة إلى أمثلة سابقة ليستنبطوا لها أحكامًا تلائمها بل يعتبرون العقل دليلًا شرعيًّا يهدي إلى معرفة الحكم الشرعيّ بما لديه من بداهة ومقدّمات وقوانين تساعده على التمييز بين الحقّ والباطل كما تساعده على استخراج المجهول من المعلوم. أمّا أصحاب القياس الفقهيّ فيفكّرون في ما استجدّ من النوازل والقضايا انطلاقًا من نظائرها المعلومة لذلك نراهم يعوّلون في استنباط الأحكام على آليّة التشبيه وهذا ما سيعمل النعمان على بيان فساده. لقد بدأ نقده لأصحاب القياس من مفهوم القياس نفسه وهو كما يقول: «تشبيه الشيء بالشيء وتمثيل الأمر بالأمر والحكم بالحكم»[1]، ولكنّ هذا المعنى وإن كان سليمًا من جهة الفكر فهو لا يستقيم من جهة الوجود فالشيء لا يمكن أن يشبه غيره من جميع نواحيه ومتى حصل ذلك

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 156.

كان المشبّه والمشبّه به واحدًا في الحقيقة فلا مجال حينئذ للحديث عن أصل وفرع ولا عن أشباه ونظائر، أمّا إذا كان التشبيه يعني اتّفاق الطرفين في بعض النواحي دون كلّها فلا ضابط للعقل كي يميّز بين المتشابهات لأنّه لا يعدم أن يكون بين الأشياء وجوه اتّفاق وبالتالي يمكن أن يردّ القائس نازلة من النوازل المستجدّة إلى نازلة معلومة بينما يردّها غيره إلى أصل آخر ويبقى المجال مفتوحًا ودون ضوابط. تلك هي المسألة الأولى وهي كما نرى ذات طابع منطقيّ. أمّا الاعتراض الثاني على أصحاب القياس فقد نحا فيه النعمان منحى واقعيًا إذ بيّن بالأدلّة الملموسة أنّ الشريعة حكمت في الأشياء المختلفة حكمًا واحدًا فأحلّت التيمّم بالصعيد الطيّب لمن أحدث أو بال أو جامع أو احتلم أو خرج منه ريح ولم يجد ماء ليتوضّأ أو يغتسل. والواضح من خلال هذا المثال الذي يسوقه النعمان أنّ الجماع والاحتلام يوجبان الغسل بينما يوجب الإحداث والريح والبول الوضوء، هذا هو الحكم إذا وجد المرء ماء أمّا إذا عدمه فقد استوت الحالات كلّها في الحكم رغم البون الشاسع بينها في الواقع. وإذا ذهب أصحاب القياس إلى البحث في العلل الموجبة للأحكام واعتبروها مسوّغًا لإسناد حكم واحد إلى شيئين مختلفين إذا اتّفقا في العلّة فقد أبطل النعمان هذا المذهب لما وجد في الواقع من أشياء تنسفه من ذلك أنّ الكثير من أحكام الشريعة لا يقف لها المرء على علّة بل إنّ العلّة قد توجب للنّازلة حكمًا لم يوجبه الشرع، فالعقل إذا نظر في القتل والزنى سيحكم في القتل بشهود أكثر من شهود الزنى لشدّة الجرم في القتل ولكنّ الشريعة أوجبت في القتل شاهدين وأوجبت في الزنى أربعة شهود وهذا من شأنه أن يربك العقل فلا يعثر له على تفسير فالحكمان لا يلائمان النازلتين في منطق العقل ولكنّ الشريعة لها منطقها الخاصّ ولا يعلم هذا المنطق سوى أهل الذكر. ومن الأمثلة الأخرى على التصادم بين منطق العقل ومنطق الشريعة أنّ الجنابة أقرب إلى الطهارة من الحدث والبول بمنطق العقول ولكنّ الشريعة أوجبت في الجنابة الغسل وأوجبت في الحدث الوضوء وكان من المفترض أن تسند حكم هذا إلى ذاك. إنّ النعمان يهدف من وراء هذه الأمثلة إلى البرهنة على قصور نظريّة التعليل الفقهيّ عن إدراك علل الأحكام ومتى عجز المرء عن فهم العلّة لم يتسنّ له أن يقيس أصلًا على فرع. هذا إذا كانت النوازل مختلفة أمّا إذا كانت هي نفسها في جميع الأزمنة فبم يفسّر القائس اختلاف الأحكام الشرعيّة في الشيء الواحد من دور إلى دور كالخمر فقد أحلّه الله في شرائعه القديمة وحرّمه في شريعة الإسلام وكذلك الشحوم فقد كانت محرّمة على بني إسرائيل وصارت

للمسلمين حلالًا طيّبًا؟ سؤال قاد النعمان إلى توليد أسئلة أخرى أراد أن يفحم بها أصحاب القياس، وهي أسئلة تتّصل بصميم العقل الفقهي وأدوات اشتغاله فتساءل مثلًا عن الخمر هل حدث فيه تغيير أوجب تغيير الحكم؟ وبم يفسّر الفقهاء بقاء الأشياء ذاتها في حين تغيّرت أحكامها من دور إلى دور والحال أنّ المشرّع في الحالتين واحد وهو الله؟ أسئلة لا يقدّم لها النعمان أجوبة، ولكنّ العودة إلى بعض ما جاء في دعائم الإسلام من أمثلة قليلة عن علل الأحكام قد يساعدنا على فهم منهج الباطنيّة في تعليل الأحكام فقد ذكر النعمان أنّ العلّة التي أوجبت الغسل في الجنابة هي أنّ المنيّ يخرج من سائر أجزاء البدن بينما يخرج البول أو الغائط أو الريح من جهات معلومة، فأوجبت الشريعة لما يخرج من الكلّ غسل الكلّ ولما يخرج من الجزء غسل الجزء. تعليل يريد لنفسه أن يكون أكثر وجاهة من التعليل الفقهيّ ولكنّه يبقى في تقديرنا يشتغل بالأدوات نفسها أي أدوات العقل ومن أشهرها المناسبة بين الحكم والمحكوم فيه. ذلك هو منطق العقل الباحث دومًا عن ربط الأسباب بالنتائج وردّ الفروع إلى الأصول وتقديم الأقوى على الأضعف والجليّ على الخفيّ. ولكنّ هذا لا يعني أنّ النعمان انخرط في سياق التعليل الفقهيّ وسلّم بمبادئه فهو حين يقدّم هذا التعليل إنّما يقصد إلى البرهنة على عجز الفقهاء عن إدراك حقائق الأحكام الشرعيّة وعللها، وما يعنيه ممّا وراء الأحكام ليست العلل الموجبة لها بل الرموز التي تشير إليها. لقد سبق أن بيّنا في مبحث تأويل الطقوس أنّ الماء يرمز إلى العلم وأنّ لجميع ما يخرج من البدن رموزًا فالريح رمز النفاق والغائط رمز الكفر والبول رمز الشرك ودم الحيض رمز المعصية، ولكلّ هذه الدرجات ما يناسبها من العلوم فالكفر يزيله الإيمان والشرك يزيله التوحيد والنفاق تزيله التوبة وكذلك المعصية. قد يجد الباحث في هذا التأويل بابًا جديدًا من أبواب التعليل الفقهي يكشف عن حرص الباطنيّة على تجاوز أصول الفقه لوضع رؤية جديدة في فروع الدين تكون أكثر تماسكًا وأبعد عن الوقوع في التناقض، ولكنّ ذلك كلّه يظلّ في حاجة إلى إلمام بمختلف الأحكام التي سنّها النعمان لمختلف النوازل وهذا ما سننظر فيه في الفصل الثاني من فصول هذا الباب.

5 ـ 3 ـ القائلون بالاستحسان

لهذه المقالة دون غيرها من مقالات أصحاب القياس صلة متينة ببعض مقالات المتكلّمين الذين يعتقدون في التحسين والتقبيح العقليّين، ولكنّ هذا لا يجعلها

تنفصل عن المقالات السابقة فهي تشترك معها في القول بتناهي النصوص ولاتناهي النوازل والقضايا وتوجب بذلك الاجتهاد لاستنباط أحكام لما لم يرد فيه نصّ، وقد أوكل أصحاب الاستحسان للعقل هذه المهمّة فما رآه حسنًا أمر به وما رآه قبيحًا نهى عنه. وقد اعترض النعمان على أصحاب هذه المقالة فأثار مسألتين تتعلّق أولاهما بموضوع الفقه وأصوله بينما تتعلّق الثانية بعلم الكلام. أمّا المسألة الأولى فتتمثّل في ما قد يحصل بين المستحسنين من تعارض في ما استحسنوه أو استقبحوه، وإذا حصل ذلك لابدّ لأحد الطرفين من حجّة يثبت بها ما حكم به ويدحض بها حكم من خالفه فإن سلّم لمخالفه أوجب في الشيء الواحد أنّه حلال وحرام في الوقت نفسه وهذا ظاهر الفساد وإن لم يسلّم يكون قد كابر لأنّ مخالفه سلك المسلك نفسه ولكنّه انتهى به إلى نتيجة مختلفة عمّا انتهى إليه غيره، وإذن فالاستحسان لا ضوابط له لما بين الناس من اختلاف في الطبائع والأمزجة، بل إنّ المرء الواحد قد يرى في المسألة الواحدة أكثر من رأي وشواهد الأخبار تثبت ذلك إذ يروى عن بعض الفقهاء أنّه نهى بعض من كان في مجلسه أن يكتب شيئًا ممّا يقول وقال له ما يدريك أنّي سأقول بخلافه بعد هذه الساعة.

أمّا المسألة الثانية فتتمثّل في ما يترتّب عن الاستحسان من أمور تتعلّق بعدل الله «فلو رُخّص للخلق في ما استحسنوه أن يأتوه لما عذّبهم عليه في ما اقترفوه من مصائبهم باستحسانهم إيّاه»[1] «ولو حُمل العباد على استحسان الحسن واستقباح القبيح لكانوا كلّهم على طاعته ولم يخرج أحد منهم عن أمره»[2] إنّ هذا الكلام بما فيه من دفاع عن العدل الإلهيّ يحتّم علينا مقارنته بما ذكره الجاحظ في معرض إثباته لحجّة العقل، فقد صدر هذا المفكّر المعتزليّ عن فكرة العدل الإلهيّ نفسها ولكنّه انتهى إلى نقيض ما انتهى إليه النعمان حين أوجب أنّ القول بالعدل يلزم عنه القول بحجّة العقل فالله منح عباده عقولًا ليميّزوا بها الحقّ من الباطل وليجلبوا بها المنافع ويدفعوا بها المضارّ، وإذا استوى الناس في الطاعات سقطت المحنة وسقط بالتالي الثواب والعقاب. بين التحليلين كما نرى اتّفاق في المقدّمات وبون شاسع في النتائج ومردّ ذلك في تقديرنا إلى المسافة النظريّة بين الاعتزال والتشيّع الإسماعيليّ، فمن الثابت أنّ الفريقين ينفيان عن الله الصفات ويقولان بخلق الإنسان لأفعاله ولكنّ

(1) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 189.
(2) نفسه، ص: 190.

النقطة الجوهريّة التي تفصل هذا عن ذاك إنّما هي منزلة العقل ومجالات نظره فالمعتزلة أصحاب نظر واستدلال وللعقل عندهم المنزلة العليا فبه تعرف الشرائع وبسببه يتفاضل الناس، أمّا الشيعة الإسماعيليّة فأصحاب تعليم والشرائع لا تدرك بالعقول بل بمن نصبهم الله لعباده ليكونوا حججًا عليه وأدلّة يهدون إليه والحسن عندهم ليس ما يقوم في نفوس العباد ولكنّ الحسن ما استحسنه الله لخلقه وأخبرهم به والقبيح ما استقبحه ونهى عباده عنه، هذا هو أصل المقالة الإسماعيليّة وبه تنفصل عن مقالة المعتزلة.

5 ـ 4 ـ القائلون بالاستدلال

هم أصحاب أبي داود الظاهري وهو من فقهاء بغداد الذين انفردوا بنفي القياس، وقد اعتمد عليه النعمان في الردّ على أصحاب القياس وأورد في كتابه اختلاف أصول المذاهب فقرات كثيرة من كلامه. ولكنّ ذلك لم يمنعه من نقده والاعتراض عليه، فقد عدّ مقالته قريبة من مقالة أصحاب القياس والاستحسان رغم ما بينهما من فوارق كثيرة. إنّ الظاهرية لا يبتعدون عن الباطنيّة في اعتقادهم أنّ القرآن محيط بكلّ شيء وأنّ الله لم يفرّط في كتابه من شيء ولكنّ قولهم بالاستدلال هو الذي حمل النعمان على التصدّي لهم، وإذا تتبّعنا تفاصيل المقالة الظاهريّة وجدناهم يعتبرون القرآن دليلًا بعينه وهو عندهم أصل كلّ حجّة أمّا السنّة فلم يعتبروها حجّة إلاّ لأنّ القرآن قد أمر بطاعة النبيّ والامتثال لما أمر به ونهى عنه. إنّ هذا الموقف لا يكاد يختلف في شيء عن موقف الباطنيّة فهم يعتقدون أيضًا بما ذكره الظاهريّة، رغم ذلك نبش النعمان في خلفيّة المقالة الظاهريّة فتبيّن له أنّ الاستدلال يعني أن يستخرج المستدلّ من القرآن والسنّة أحكامًا غير منصوص عليها تُعرف بما فيهما من رموز وأمثال وأقوال مجملة. فالنصوص الدينيّة في نظرهم إمّا أن تكون فيها الأحكام ظاهرة بيّنة معروفة مكشوفة فلا تحتاج إلى استدلال وإما أن تكون نصوصًا مجملة فتحتاج إلى تأويل وذلك هو الاستدلال أي إخراج المعنى الخفيّ وبيان المجمل. وقد ضبط الظاهريّة قوانين دقيقة هي عمدة التأويل والاستدلال نجدها مفصّلة في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسيّ ليس هذا موضع الخوض فيها، رغم ذلك سنذكر في هذا السياق نتفًا منها لتكتمل لدينا حقيقة الموقف الظاهري. فمن المعلوم أنّ أصحاب الظاهر يمنعون صرف ألفاظ الشريعة عن ظاهر مفهومها ولا يجيزون ذلك إلاّ بدليل، ويعني الظاهر عندهم

الخاصّ الذي أريد به الخصوص والعامّ الذي أريد به العموم والعامّ الذي دلّ نصّ القرآن أو السنّة على أنّه قد استثني منه شيء. والألفاظ المنقولة عن معانيها أربعة منها العموم الذي استثني منه شيء مّا، ومنها المنقول نقلًا شرعيًا كألفاظ الصلاة والزكاة والصيام وما شابه ذلك، ومنها الخبر عن شيء يُنقل ليخبر عن شيء آخر اكتفاء بفهم المُخاطَب وهو الذي يُعرف عند البلاغيين بالمجاز العقليّ، ومنها اللفظ المنقول من كونه حقًّا واجبًا إلى كونه باطلًا محرّمًا وهو المنسوخ. ولا تُعرف هذه الألفاظ المنقولة إلا بدليل من الطبيعة أو الشريعة، أمّا الدليل الطبيعيّ فيعني بديهة العقل وسلامة الحسّ وأمّا الدليل الشرعيّ فيعني نصًّا من القرآن أو السنّة أو نصًّا على فعل من النبيّ أو إقرار منه أو إجماعًا[1]

لا يعترض النعمان في الحقيقة على تفاصيل هذه المقالة فكلّ ما فيها يوافق مقالة الباطنيّة باستثناء مفهوم الدليل وهو مفهوم مركزيّ عند القائلين بالاستدلال، ويظهر من كلام ابن حزم أنّ الظاهريّة توجب حمل ألفاظ الشريعة على العموم دون توقّف أو نظر إلاّ إذا جاء دليل يوجب صرف اللفظ عن العموم والاقتضاء، والدليل عندهم كما رأينا نصوص القرآن والسنّة وضرورة العقل. أمّا الباطنيّة فالدليل عندهم ليس هو نصوص القرآن وإنّما هو الرسول في زمانه وكلّ من قام مقامه بعد وفاته من الأئمّة، أمّا القرآن فهو الدلالة والهدى ولا يقوم بنفسه حتّى يدلّ به الدليل ويبيّنه المبيّن، وبعبارة النعمان: «القرآن هو الدلالة وكذلك العلم، والدلالة الهداية والمعرفة بالطريق والعلم بها، والدليل هو العالم بذلك»[2] إنّ النعمان حين ينفي أن يكون القرآن هو الدليل بعينه ويصرّ على اعتبار الدليل مقصورًا على النبيّ والأئمّة من بعده يدافع عن تلك المؤسّسة الدينيّة التي تزعم أنّها تمتلك سلطة التحليل والتحريم وتتحكّم في الشأن الدينيّ وهي مؤسّسة الإمامة أو الرئاسة الدينيّة. أمّا إذا فُهم القرآن على أنّه الدليل فهذا سيقود إلى اعتبار الدلالة بمعنى العلم واقعة في محلّ آخر غير سوره وآياته لأنّه سيهدينا إليها ويرشدنا إلى مكانها وكذلك السنّة ليست دليلًا، وبعبارة وجيزة لا يكون الدليل عند النعمان نصًّا أبدًا لأنّ النصوص دلالات أي معارف وعلوم تحتاج إلى من يبيّنها للناس ويعلّمهم إيّاها وتلك هي وظيفة الرسول في عصره والأئمّة من بعده.

---

(1) راجع تفاصيل هذا كلّه في ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ص ص 379. 388.

(2) **اختلاف أصول المذاهب**، ص: 197.

وفي حقيقة الأمر تبدو الظاهريّة قريبة جدًّا من الباطنيّة في منهج البحث عن الأحكام الشرعيّة وفي طريقة التفكير في الشأن الدينيّ فهما معًا ينفيان القياس ويهاجمان التقليد ولا يعتدّان بالإجماع إلاّ إذا كان إجماعًا على نصوص تلفّظ بها النبيّ أو أعمال قام بها أو أشياء أقرّها، والفاصل بينهما إنّما يكمن في من تكون له سلطة الكشف عن أحكام الشريعة فذهب الظاهريّة إلى اعتبار العقل مستدلًّا ودليله هو النصّ ويكون أحيانًا هو الدليل نفسه، وهذا يعني أن لا وسيط بين الإنسان وكلام الله، بينما ذهب الباطنيّة إلى اعتبار العقل مستدلًّا أبدًا ودليله إلى معرفة ما في النصّ هو مؤسّسة الإمامة بمختلف مراتبها بدءًا برئيسها وصولًا إلى دعاته الذين نصبهم لتعليم الناس حقائق الشريعة بأمر منه. وهو كما نرى الخلاف بين من يميل بالمجتمع نحو بناء مؤسّساته فيقسّم الوظائف والأعمال، ومن يميل نحو الإبقاء على مجتمع يكون فيه لأفراده الحقّ في القيام بأيّ عمل وإن كان عملًا يخصّ الشأن الدينيّ والسياسيّ.

❀ ❀ ❀

لئن كان النعمان لم يضع مصنّفًا في أصول الفقه يشرح فيه المعارف الأصوليّة فقد كان لكتابه اختلاف أصول المذاهب دور هامّ في الكشف عن موقفه من نظريّة أصول الفقه بمختلف مستوياتها. وقد ساعدنا نقده لأصحاب الإجماع والقياس والاستحسان والاستدلال على تبيّن الكثير من المسائل أهمّها أنّ كلّ مقالة من مقالات أصول الفقه ترتدّ إلى خلفيّة عقائديّة، فالقول بالإجماع والقياس والاستدلال والاستحسان يعني أنّ أصحابه يعتقدون أنّ من الدين والأحكام الشرعيّة ما لم يرد في الكتاب والسنّة وعلى المسلمين أن يستنبطوه بعقولهم بشروط معلومة، وقد تبيّن لنا أنّ نظريّة أصول الفقه بمختلف مستوياتها تعبّر عن جماعة دينيّة تتوجّه نحو ماضيها فلا تكاد تفارقه وهذا ما يكشف عنه القول بالإجماع والقياس خصوصًا، كما تعبّر هذه النظريّة من جهة أخرى عن ميل نحو منح أفراد الجماعة الحقّ في ممارسة العمل الدينيّ وهذا يظهر بالخصوص في القول بالقياس والاستحسان والاستدلال والنظر وحجّة العقل. أمّا موقف النعمان فقد عبّر بشكل واضح عن تيّار فكريّ يريد أن يميل بالجماعة العربيّة الإسلاميّة نحو مرحلة يكون فيها العمل الدينيّ حكرًا على طبقة مخصوصة من طبقات المجتمع وتحت إشراف مؤسّسة الإمامة، وقد استنتجنا جميع ذلك من مفهومي الكتاب والسنّة فالقرآن عند النعمان دلالة وليس دليلًا والدليل هو

الفصل الثاني

الفقه الإسماعيلي

تمهيد

ثمّة من الباحثين العرب والمستشرقين من يعتقد أنّ فقه الإسماعيليّة الذي دوّنه القاضي النعمان في كتابه دعائم الإسلام قريب جدًّا من فقه المالكيّة ولا يكاد يختلف عنه في شيء عدا بعض أحكام الميراث[1] ولكنّ هذا الحكم يُعدّ في نظرنا غير دقيق ويحتاج إلى براهين تشهد له بالصواب إذ نعتقد أنّ اختلاف المسلمين في أصول الدين أدّى إلى اختلاف في فروعه، ومادام الإسماعيليّون قد انفصلوا عن سائر الفرق في مقالات التوحيد والنبوّة والإمامة والتأويل كما انفصلوا عن أصحاب المذاهب الفقهيّة في الطرق المؤدّية إلى استنباط الأحكام الشرعيّة فلا بدّ أن يترتّب عن جميع ذلك تباين في الأحكام. ولكنّ هذا لا يعني حتمًا أن يعدم الباحث أوجه اتّفاق بين الفقه الإسماعيليّ وسائر المدارس الفقهيّة المعروفة، فالاتّفاق في الأحكام لا يعني تأثّر هذا المذهب بذاك ولا نقل فقيه عن فقيه كما يريد أن يقنعنا بذلك من اعتبر النعمان مالكيًّا في الفروع بل يعني في تقديرنا اشتراك الفقهاء في صدورهم جميعًا عن نصوص دينيّة واحدة. أمّا اختلافاتهم فتعود إلى الآليّات التي استخدمها هذا الفقيه أو ذاك في التعامل مع النصوص والآثار والطرق التي سلكها كلّ واحد منهم في استنباط الأحكام التي لم يرد فيها نصّ.

---

(1) خصّص المستشرق A.A.A.Fyzee مقالة في مجلّة **دراسات إسلاميّة** Studia islamica المجلّد التاسع بيّن فيها أحكام الميراث عند القاضي النعمان من خلال **دعائم الإسلام**، واستنتج تطابقًا بين الفقهين الإسماعيليّ والاثني عشري وخلافًا طفيفًا مع فقهاء السنّة.

الرسول في عصره والأئمّة من بعده، أمّا الذين اعتبروا نصوص القرآن والسنّة أدلّة وزادوا عليها الإجماع والقياس والاستحسان والنظر والاستدلال فقد أرادوا أن لا يكون بين الجماعة وكلام الله وسيط أي دليل يعلّمها ما في النصوص من المعارف. هكذا تكون الباطنيّة بنفيها القياس والإجماع والنظر والاستدلال والاستحسان التيار الإسلاميّ الوحيد الذي فكّر في بناء مجتمع يكون فيه الشأن الدينيّ حكرًا على فئة من فئات المجتمع دون غيرها ولهذه الفئة مقوّمات مادّية ومعنويّة توسّعنا في شرحها في مواقع كثيرة من هذا البحث.

وللبرهنة على هذه الفكرة اخترنا أن نسلك في هذا الفصل منهج الاستقراء والمقارنة، استقراء المدوّنة الفقهيّة الإسماعيليّة ومقارنتها بتراث الفقه السنّي، قصد الوقوف على المسافة النظريّة الفاصلة بين العقل الفقهيّ السنّي والعقل الفقهي الإسماعيليّ أو الجعفري كما يسمّيه بذلك عدد غير قليل من الباحثين. إنّ الاستقراء الذي اخترناه سيكون استقراء ناقصًا بالضرورة إذ اخترنا أن يتعلّق الدرس ببابين من أبواب الفقه كثر خلاف الفقهاء فيهما، أمّا الأوّل فيتمثّل في أحكام الزكاة ويتمثّل الثاني في أحكام الجهاد. وسوف نرى بالدليل القاطع أنّ الفقيه الإسماعيليّ يفكّر في القضايا بطريقة تجعله مختلفًا عن غيره من الفقهاء، وما يعنينا تحديدًا هو أبعد من أن يكون تعرّفًا على مذهب القاضي النعمان في هذه القضيّة أو تلك لأنّنا نريد التعرّف على منهج الفقيه الإسماعيليّ في معالجة تلك القضايا وعلى الطرق التي سلكها في بيان الأحكام. ولمّا كان هذا الإشكال يستحقّ أن يكون وحده موضوع بحث مفردًا فقد اقتصرنا على النظر في مسائل الزكاة والجهاد دون غيرها من مسائل الفقه المتعدّدة إذ يكفي في مثل هذا البحث الذي يريد أن يقف على ما يميّز الباطنيّة عن غيرها أن نضرب الأمثال الشاهدة على أطروحتنا دون أن نكون مطالبين باستقصاء النظر في مختلف أبواب الفقه ومسائله. وقد اعتمدنا في مقارنة الفقه الإسماعيليّ بمذاهب الفقه الأخرى على ما جمعه ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد إذ وجدنا فيه عرضًا دقيقًا لمذاهب الفقهاء وتحليلًا مفصّلًا لما اختلفوا فيه من الأحكام[1] لم يكن ابن رشد معترفًا بالفقه الإسماعيليّ ولا نرجّح معرفته به لذلك خلا كتابه من كلّ إحالة على فقه الشيعة وهذا ما سيحملنا على معارضة ما جاء في «دعائم الإسلام»[2] بما حكاه ابن رشد عن فقهاء السنّة لنبيّن أنّ الفقيه الإسماعيليّ لم يكن مالكيًّا ولا حنفيًّا أو شافعيًّا كما يدّعي ذلك غير واحد من الدارسين.

---

(1) القاضي أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق الشيخ علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنّة والجماعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002. وتجنّبًا للوقوع في تكرار الإحالات نشير إلى أنّ جميع ما سنذكره من مذاهب أهل السنّة في الزكاة والجهاد مأخوذ من كتاب الزكاة ص ص: 229 ـ 261، وكتاب الجهاد ص ص: 347 ـ 371.

(2) وللغرض نفسه نقول إنّ جميع آراء النعمان في مسائل الزكاة والجهاد مأخوذة من **دعائم الإسلام**، ص ص 245 ـ 273.(كتاب الزكاة) وص ص: 347 ـ 407(كتاب الجهاد).

1 ـ أحكام الزكاة

تدور المسائل الفقهيّة المتعلّقة بباب الزكاة حول ثلاثة محاور أساسيّة وهي محور من تجب عليه الزكاة ومحور من تجب له ومحور ما تجب فيه.

1 ـ 1 ـ من تجب عليه الزكاة

أثار الفقهاء في هذا الباب مسألة أموال اليتامى والمجانين والعبيد ومال الدين، كما أثاروا مسألة مانع الزكاة وهو لا يجحدها. وقدّموا لمختلف هذه المسائل أجوبة متباينة، فقد ذهب النخعي وسعد ابن جبير في أموال اليتامى والمعتوهين إلى منع الزكاة فيها بينما ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل إلى وجوبها وساروا في هذا الحكم على ما روي عن عبد الله بن عمر وعائشة بنت أبي بكر. أمّا القاضي النعمان فقد اختار حكمًا وسطًا بين الفريقين فرأى أنّ مال اليتيم والمعتوه ليس فيه زكاة إلاّ إذا عُمل به أي إذا استعمله الوصيّ على اليتيم حتّى يبلغ وعلى المجنون حتّى يعقل في وجه من وجوه الربح المعروفة. وقد فسّر ابن رشد اختلاف الفقهاء بين موجب للزكاة في هذا الصنف من الأموال ومانع لها باختلاف حول مفهوم الزكاة فمن رأى في الزكاة عبادة وتكليفًا شرعيًا لم ير في مال اليتيم أو المجنون زكاة، ومن رأى فيها حقًّا للفقراء على الأغنياء أوجبها. وإذا طبّقنا هذا التعليل الذي فسّر به ابن رشد الخلاف بين الفقهاء على المذهب الذي اختاره القاضي النعمان مستندًا إلى حديث مرويّ عن جعفر الصادق سنلاحظ جمع الفقيه الإسماعيليّ فيه بين مفهومي الزكاة السابقين أي الزكاة باعتبارها تكليفًا شرعيًا والزكاة باعتبارها حقًّا للفقراء على الأغنياء. ومن شأن هذا الجمع أن يعبّر في اعتقادنا عن حرص الفقيه الإسماعيليّ على فهم الزكاة بوجهيها الدينيّ والدنيويّ أي باعتبارها في الوقت نفسه تكليفًا شرعيًا وحقًا للفقير على الغنيّ. ويتجلّى هذا الحرص بوضوح في الحكم الذي ذهب إليه الإسماعيليّة في مسألة الديون فقد رأى النعمان وجوب الزكاة على من هو بيديه، فإذا كان الدائن غير ممنوع من ماله وجبت عليه الزكاة، وإذا مُنع منه فالزكاة على من عليه الدين، وهذا الحكم بعيد جدًّا عن مذهب ابن المبارك وسفيان الثوري وأبي ثور حين ذهبوا إلى القول بأن لا زكاة في مال الدَّيْن حتّى تخرج منه الديون فإن بقي فيه النصاب وجبت الزكاة وإن لم يبق فغير واجبة، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الزكاة في الحبوب دون غيرها أمّا الإمام مالك فرأى أنّ الدَين يمنع زكاة النّاض فقط. ولم

يكن الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة سوى انعكاس لخلاف في معنى الزكاة فهي عند البعض عبادة وعند البعض الآخر حقّ للفقراء، أمّا الفقيه الإسماعيلي فينظر للزكاة بالمعنيين معًا لذلك نراه يوجبها في مال الدين بشرط وهو أن يكون الدائن غير ممنوع من دينه فيقدر على استرجاعه دون خصومة فإذا تعذّر عليه ذلك فالزكاة واجبة على من بحوزته المال.

ومن المسائل الخلافيّة الأخرى مسألة العبيد، فقد ذهب عبد الله بن عمر وجابر ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وأبو عبيد إلى منع الزكاة في مال العبد منعًا مطلقًا بينما ذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى وجوبها على السيّد، وأوجبها عطاء وجميع أهل الظاهر على العبد. فمن منع الزكاة في مال العبد قدّر أنّه لا يملك ماله ملكًا تامًّا ومن أوجبها عليه عمل بعموم الخطاب وفهم أنّ الزكاة واجبة على أفراد المسلمين الأغنياء ومن فرضها على السيد رأى في ملكيّة العبد لماله نقصًا يعفيه من الزكاة ويوجبها على من بيده الملك التامّ. هذا هو التفسير الذي قدّمه ابن رشد لما اختلف فيه الفقهاء وهو تفسير يبدو في حاجة إلى مراجعة، فالقول بفكرة الملك الناقص قاد إلى حكمين مختلفين حكم فيه الزكاة واجبة على السيد وهذا هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة، وحكم الزكاة فيه ممنوعة منعًا مطلقًا وهذا هو مذهب مالك وابن حنبل. وبالتالي فلابدّ أن يكون وراء الخلاف سبب آخر وهو في اعتقادنا درجة العبد في عبوديّته فإذا كان العبد دون المكاتب فهو وما ملكت يداه ملك لسيّده ومولاه كما تقول القاعدة العامّة، ولذلك فالزكاة واجبة على السيّد. أمّا إذا كان مكاتبًا فلا زكاة في ماله مطلقًا لأنّ الملكيّة ناقصة سواء بالنسبة إليه أو بالنّسبة إلى سيّده، ولهذا السبب ذهب النعمان إلى منع الزكاة في مال المكاتب بناء على ما رواه جعفر الصادق حين قال: «ليس في مال المكاتب زكاة»

وبخصوص مانع الزكاة وهو يقرّ بوجوبها عليه شرعًا فقد اتّفق الفقهاء أصحاب المذاهب بشأنه إذ لم يكفّروه كما فعل من قبل الخليفة الأوّل أبو بكر الصدّيق، ومذهبهم هذا هو مذهب عمر بن الخطاب حين اعترض على أبي بكر في محاربة مانعي الزكاة وما أجراه عليهم من أحكام الكفّار في القتل والأسر والاسترقاق وإباحة الأموال. ولهذا المذهب الذي اختاره عامّة الفقهاء دلالة على معنى الإيمان في مقالاتهم اللاهوتيّة إذ الإيمان عندهم اعتقاد وقول وليس العمل شرطًا من شروطه كما يقول ابن رشد في تأويل ما ذهب إليه الفقهاء. أمّا الفقيه الإسماعيليّ فيستند إلى ما

روي عن عليّ بن أبي طالب في تفسير سورة الماعون إذ قال «الماعون الزكاة المفروضة ومانع الزكاة كآكل الربا ومن لم يزكّ ماله فليس بمسلم» ويطابق هذا التفسير ما جاءت به الأخبار عن عليّ حين وافق أبا بكر في تصدّيه للمرتدّين وخالف عمر بن الخطاب في اعتراضه عليه. وإذا كان عامّة الفقهاء قد حكموا في من منع الزكاة وهو لا يجحدها بناء على حدّ الإيمان الذي يقولون به كما يزعم ابن رشد، فكذلك كان مذهب النعمان صادرًا عن معنى الإيمان وهو عنده اعتقاد وقول وعمل وقد روى في صدر الدعائم أحاديث شتّى لعليّ وجعفر الصادق منها «الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان» وقد عقّب على هذا الحديث بقوله «وهذا الذي لا يصحّ غيره لا كما زعمت المرجئة أنّ الإيمان قول بلا عمل»[1] وإذا راجعنا مفهوم الإيمان عند الفقهاء سنجده بعيدًا عمّا ذهب إليه ابن رشد فقد حسب حكم الفقهاء في مانع الزكاة انعكاسًا لحدّ الإيمان عندهم واعتبرهم لا يشترطون العمل في الإيمان، وليس هذا بصواب فأغلب السلف من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار يقولون بشرط العمل وقد لخّص قولهم أبو القاسم بن جُزي الغرناطي في مقدّمة قوانينه الفقهيّة فقال في تعريف الإيمان «إنّه قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح وهو قول كثير من السلف»[2] هكذا يبدو لنا ابن رشد مجانبًا للصواب في ما ينسبه إلى الفقهاء من اعتقاد، ونظلّ نحن في حاجة إلى البحث عن الخلفيّة النظريّة التي جعلت عامّة الفقهاء لا يكفّرون مانع الزكاة. وإذا نظرنا في بعض ما يقوله القاضي النعمان عن مانعي الزكاة سنجد الجواب عن سؤالنا، فقد عقّب النعمان على تفسير عليّ لما جاء في سورة الماعون بقوله: «وليس من منع الزكاة ممّن ليس بإمام ولا أقامه لقبضها إمام مفترض الطاعة بمشرك بل مصيب في فعله»[3] للمسألة إذن وجه آخر لم يقف عليه ابن رشد وهو أنّ الفقهاء حين حكموا لمانع الزكاة بالإسلام ونفوا عنه الكفر والشرك إنّما كانوا ينظرون إلى المسألة من جانبها السياسيّ فمنع

---

(1) **دعائم الإسلام**، الجزء1، ص 3.

(2) أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي، **القوانين الفقهيّة**، الدار العربية للكتاب، 1988، ص: 22. كما روى النعمان في كتاب الولاية من **دعائم الإسلام**، مذهب الجماعة والسنّة في الإيمان فقال: «قالت الجماعة من العامّة إنّ الإيمان قول وعمل فقط». (انظر الصفحة 2 من المصدر المذكور) فكيف يخفى على رجل مثل ابن رشد مثل هذا وهو من هو في الفقه والكلام والفلسفة؟

(3) **دعائم الإسلام**، الجزء1، ص 253.

الزكاة عن الخليفة ومن أقامهم لقبضها قد يعبّر عن طعن في شرعيّته وعدم اعتراف بسلطته، ولمّا كان الفقهاء في الغالب يحاذرون التورّط في مواقف سياسيّة مشبوهة ولا تليق بمنزلتهم الدينيّة فقد أجمعوا على القول بإسلام من منع الزكاة دون جحدها وحرّموا قتله أو سبي نسائه وأطفاله وإباحة ماله. وقد التقط النعمان هذه الفتوى واستحسنها جدًّا لما فيها من تحريض للمسلمين على شقّ عصا الطاعة والتمرّد على حكّامهم الذين لم يفترض الله طاعتهم وافترض طاعة الأئمّة من آل البيت. إنّ هذا الموقف يظلّ في تقديرنا مناسبًا لمعتقد النعمان في الإيمان لأنّ الإيمان عنده اعتقاد وقول وعمل، ومن العمل الامتناع عن دفع الزكاة لمن ليس بقائم عليها في الشريعة.

1 ـ 2 ـ ما تجب فيه الزكاة

يقسّم الفقهاء الأموال إلى ثلاثة أجناس وهي المعادن والمواشي وما تنبت الأرض، ولهم في أحكامها مذاهب شتّى في ما يلي تفصيلها وفرق ما بينها وبين الأحكام التي اختارها الفقه الإسماعيليّ.

* الذهب والفضّة والجواهر

يرى ابن رشد أنّ الفقهاء مختلفون في النصاب الذي تجب به الزكاة في الفضّة والذهب فقال مالك والشافعي وأحمد إنّها تجب في عشرين دينارًا وفي مائتي درهم، وقال جميع أهل الظاهر بل تجب في أربعين دينارًا. ويعلّل ابن رشد هذا الخلاف باختلافهم في الأصول التي استندوا إليها فقد اعتمد مالك في نظره عَلى عمل أهل المدينة واعتمد الظاهريّة على الإجماع وهو الاتفاق على وجوبها في أربعين دينارًا، أمّا الحديث المرويّ عن الحسن بن عمارة فهو في تقديره لا يوجب العمل لأنّه من الآحاد. ولكنّ هذا التعليل غير دقيق بحكم تناقضه مع أصول الفقه التي يستنبط بها الفقهاء الأحكام. لقد كان مالك يقول بعمل أهل المدينة حقًّا، ولكنّ الظاهريّة يقولون بحجّية خبر الآحاد ويقدّمونه على الإجماع. وإذا صحّ إجماع الفقهاء على وجوب الزكاة في أربعين دينارًا فهل يبقى الإجماع إجماعًا والشافعيّة والحنابلة والمالكيّة يقولون بخلافه؟ ومن هؤلاء المجمعون إذن؟ من الواضح أنّ ابن رشد يجتزئ مذاهب الفقهاء فلا يذكرها بتمامها ويختار منها ما يناسب تأويلاته، فقد أجمع الفقهاء على أنّ في كلّ عشرين دينارًا حال عليها الحول نصف دينار وأجمعوا على أنّ في كل مائتي درهم خمسة دراهم وأجمعوا على أنّ في الأربعين دينارًا إذا ساوت مائتي

درهم من الورق المحض دينارًا واحدًا واختلفوا في الحلي المباح ومقاديره كما اختلفوا في الزيادة إذا كانت أقلّ من عشرين دينارًا[1]

استنادًا إلى هذه المعلومات نستطيع أن نفهم حقيقة ما ذهب إليه الفقهاء، فالمالكيّة والشافعيّة والحنابلة مثلهم مثل الظاهريّة يقولون الزكاة واجبة في العشرين دينارًا وفي المائتي درهم ففي العشرين نصف دينار وفي المائتين خمسة دراهم. أمّا الإجماع على الأربعين دينارًا فهو إجماع على قيمة الأربعين وهو مائتا درهم من الفضّة الخالصة وبالتالي فالمبدأ الذي أجمعوا عليه يبقى هو نفسه في الحالتين وهو ما قيمته مائتا درهم من الفضّة. لهذا فلا خلاف بين الفقهاء في ما تجب فيه الزكاة من الفضّة والذهب وإنّما الخلاف في ما زاد على العشرين دينارًا أو مائتي درهم. ولا يختلف الفقه الإسماعيليّ عن الفقه السنيّ في ما ذكرناه إذ يروي النعمان أحاديث عن النبيّ وعن عليّ تشرح هذه المقادير من ذلك الحديث الذي ضعّفه ابن رشد ولم يره موجبًا للعمل وهو حديث الحسن بن عمارة عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن عليّ عن النبيّ أنّه قال: «هاتوا ربع العشر، من عشرين مثقالًا نصف مثقال وليس في ما دون ذلك شيء» وقول عليّ: «في كلّ عشرين دينارًا نصف دينار وليس في ما دون العشرين شيء» وقوله: «من كل مائتي درهم خمسة دراهم وليس في ما دون المائتين شيء» مع ذلك يبقى الخلاف بين الفقهاء قائمًا وهو خلاف في ما زاد عن هذه الأصول الأمر الذي يعني أنّ جميع الفقهاء يصدرون عن نصّ واحد وهو النصّ الذي يضبط الزكاة في العشرين دينارًا وفي المائتي درهم. أمّا ما لم يرد فيه نصّ فقد تباين فيه المجتهدون إذ ذهب مالك والشافعي وأبو يوسف ومحمّد من أصحاب أبي حنيفة إلى أنّ ما زاد على العشرين ففيه بحساب ذلك أي ربع العشر، بينما ذهب أبو حنيفة وزفر من فقهاء العراق إلى القول بأن لا شيء في ما زاد على مائتي درهم حتّى تبلغ الزيادة أربعين درهمًا فإذا بلغتها كان فيها ربع عشرها. أمّا النعمان فقد قال بما قال به جمهور الفقهاء ويروي في ذلك حديثًا لعليّ يقول فيه: «في كلّ عشرين دينارًا نصف دينار وليس في ما دون العشرين شيء وفيما زاد على العشرين بحسابه يؤخذ

(1) راجع تفاصيل ذلك في **مراتب الإجماع** لابن حزم ص: 34. وممّا يؤكّد صحّة المعلومات التي ينقلها ابن حزم في هذا الباب تحديدًا سكوت ابن تيميّة على جميع ما ذكره في هذه المسائل وهو المعروف بنقده لمراتب الإجماع وبيان مواضع الغلط فيه.

من كلّ ما زاد ربع العشر». وما يعنينا نحن من كلّ ذلك أنّ الفقه الإسماعيليّ يسنّ أحكامه بناء على نصوص مرويّة عن النبيّ وعن الأئمّة من آل بيته وهي نصوص نجد لها صدى في مذاهب الفقهاء وإن لم يذكروها أو يحتجّوا بها ويظهر صداها جليًّا في عبارة عليّ حين قال. «فيما زاد على العشرين بحسابه يؤخذ من كلّ ما زاد ربع العشر» واللفظ نفسه تكلّم به ابن رشد حين نقل مذهب الجمهور، إنّ هذا التماثل بين العبارتين يعني في تقديرنا اعتماد الفقهاء على مصدر واحد، ولا يعني أن يكون المصدر بالضرورة حديثًا نبويًا فقد يكون حلقة علم اجتمع فيها هؤلاء الفقهاء ومن المرجّح أن تكون حلقة جعفر الصادق فقد جلس إليه عدد غير قليل من فقهاء المذاهب وأخذ عنه غير واحد منهم[1]

ومن المسائل الأخرى المتعلّقة بالزكاة في الذهب والفضّة مسألة الضمّ فقد قال مالك وأبو حنيفة إذا كمل بالمجموع من الذهب والفضّة النصاب وجبت فيه الزكاة، وقال الشافعي وداود الظاهري لا يُضمّ ذهب إلى فضّة، ولابن رشد تفسير واضح لهذا الخلاف فقد اعتبر قول مالك وأبي حنيفة مرجعه إلى اعتبار هذه الأموال قيمًا منقولة إذ من المعروف أنّ التعاملات في البيع والشراء كانت بالدنانير الذهبيّة أو الدراهم الفضّية، أمّا قول الشافعي والظاهرية فمرجعه إلى اعتبار الفضّة والذهب جنسين مختلفين فلا يجوز الجمع بينهما. وقد توقّف النعمان عند هذه المسألة فروى فيها خبرين الأوّل عن عليّ والثاني عن جعفر الصادق. أمّا الخبر المنقول عن عليّ ففيه تطابق مع مذهب الشافعي والظاهريّة وأمّا خبر الصادق ففيه ما يُفهم منه إباحة الجمع بين الذهب والفضّة حيث قال: «لا بأس أن يعطي من وجبت عليه زكاة من ذهب ورقًا بقيمتها وكذلك لا بأس أن يعطي مكان ما وجب عليه من الورق ذهبًا بقيمته» إنّ هذا الموقف يبدو قريبًا ممّا ذهب إليه مالك وأبو حنيفة لما فيه من اعتبار لقيمة المال دون جنسه. ولكنّه يظلّ في تقديرنا مذهبًا منفردًا فظاهر الكلام فيه يشير إلى أنّ صاحبه لا يفكّر في الجمع بين الفضّة والذهب لتحصيل النصاب الذي تجب فيه الزكاة بل يفكّر في قيمة المال الذي سيخرجه المزكّي من جملة أرزاقه وممتلكاته، وإذا كان قد أباح التعامل بالذهب مكان الفضّة وبالفضّة مكان الذهب فلا يوجد في أحكام المواشي والثمار والسلع ما يشير إلى تخلّص الفقيه الإسماعيليّ من التفكير في

(1) انظر مقال «جعفر الصادق» في **دائرة المعارف الإسلاميّة** (الطبعة الفرنسيّة).

الأموال من حيث هي أجناس متفرّقة لأنّه لم يحكم بالقيمة إلا في هذا الموضع والحال أنّ القياس المنطقيّ يميل نحو تعميم فكرة القيم على سائر الأموال فيدفع المسلم من جميع ممتلكاته ما وجبت فيه الزكاة نقدًا لا عينًا

إنّ هذه القاعدة الفقهيّة ظلّت متحكّمة في عقول الفقهاء القدامى على اختلاف مذاهبهم ويظهر ذلك بوضوح في زكاة الحليّ والعروض(السلع المعروضة للبيع)، فقد قال بعض الفقهاء لا زكاة في الحليّ إذا أريد به اللباس والزينة أمّا إذا أريد به الربح فقد وجبت فيه الزكاة، هذا هو مذهب الليث ومالك والشافعي أمّا أبو حنيفة فقد أوجب فيه الزكاة. والفارق بين المذهبين هو أنّ أبا حنيفة قاس الحليّ على الأثمان كما يقول ابن رشد بينما قاسه الآخرون على السلع المعروضة للبيع. مقابل ذلك ذهب الفقيه الإسماعيليّ إلى منع الزكاة في الحليّ إلا إذا أيقن أنّ صاحبه قد حوّل أمواله إلى حليّ قصد الفرار من الزكاة. في هذه الحالة يبدو الفقيه الإسماعيليّ حريصًا على مكافحة التهرّب من الضرائب الشرعيّة متفطّنًا إلى ما قد يخطر لبعضهم من حيل لمنع المال من الزكاة. لقد كان من المفترض أن يكون هذا دافعًا للفقهاء كي يفكّروا في الأموال من حيث أجناسها لا من حيث أثمانها ولكنّهم لم يفعلوا ذلك وظلّوا متشبّثين بفكرة الأجناس ففصلوا الأموال عن قيمها الرمزيّة وعن أثمانها. رغم ذلك نجد في بعض ما جاء عن جعفر الصادق بوادر وعي بضرورة نقل الأموال إلى قيم ويظهر هذا بوضوح في زكاة العروض أو السلع فقد حكم الصادق في ما اشتري للتجارة ولم يتم بيعه بعد حول كامل بوجوب الزكاة فيه فإن بار على صاحبه ولم يجد فيه رأس ماله لم يزكّه حتّى يبيعه. إنّ هذا الحكم ينبني على تمييز بين حالتين، الأولى تكون فيها السلع المعروضة للبيع مساوية لرأس مال صاحبها وفي هذه الحالة فالزكاة فيها واجبة لأنّ صاحبها قد يكون اشترى بجميع ماله سلعًا ليتهرّب من الزكاة، والثانية أن تكون تلك السلع راكدة بائرة وهذا لا يوجب الزكاة فيها حتّى تباع. ومن الواضح أنّ الفقيه الإسماعيليّ يفكّر في كلّ مرّة في ما من شأنه أن يكون حيلة لنقل الأموال التي تجب فيها الزكاة كالذهب والفضّة وهما من الأثمان أو المواشي والثمار وهما من الأعيان، إلى أموال لا تجب فيها الزكاة كالحليّ والعروض أي ما كان للباس أو لمصالح الناس.

نختتم هذه الفقرة بالإشارة إلى أحكام ما يخرج من كنوز البرّ والبحر نعني اللؤلؤ والعنبر ومعادن الذهب والفضّة والحديد والرصاص وما شابه ذلك، فقد قضى

فيها النعمان بالخمس وهذا هو نصّ الحديث المرويّ عن أبي جعفر محمد بن علي، وهو عين الحكم الذي ذهب إليه أبو حنيفة خلافًا لمالك والشافعي حين أوجبًا في هذه الأموال ربع العشر واشترط فيه الشافعي الحول بخلاف مالك. لقد فسّر ابن رشد هذه الاختلافات باشتباه في لفظ الركاز الوارد في حديث النبيّ حين قال «وفي الركاز الخمس» ففهم البعض أنّ الركاز لفظ يشمل المعدن الذي يوجد بغير عمل وفهم البعض الآخر أنّه لفظ يخصّ الكنوز المدفونة في الأرض.هكذا يبدو النعمان ميّالًا في أغلب الأحيان إلى التمسّك بما جاء في الأخبار عن آل البيت غير مبال باختلافات الفقهاء الأمر الذي يقودنا إلى اعتباره مدوّنًا يجمع أقوال المذهب الشيعيّ في مختلف المسائل الفقهيّة وهي أقوال تعود إلى القرن الثاني ممّا يجعلها من أقدم الأحكام الفقهيّة فلا حديث حينئذ عن تأثّر قاضي الدولة الفاطميّة بالفقه المالكيّ أو الفقه الشافعي أو الفقه الحنفيّ.

* المواشي

أثار الفقهاء في زكاة المواشي مسائل كثيرة واختلفوا فيها اختلافات حادّة، فقد ذهب مالك والليث إلى وجوب الزكاة في السائمة وغير السائمة من الإبل والبقر والغنم وقال سائر الفقهاء لا زكاة في غير السائمة، وأوجب أبو حنيفة الزكاة في الخيول السائمة لمّا قاسها على سائمة الغنم ورأى فيها قصد النماء والربح بخلاف الجمهور فقد منعوا الزكاة في الخيول عملًا بالنص وهو حديث النبي حين قال: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة». إنّ الخلاف بين من ذهب إلى فرض الزكاة في السوائم وغير السوائم ومن ذهب إلى قصرها على السوائم دون غيرها يعود حسب تحليل ابن رشد إلى التعارض بين المطلق والمقيّد والتعارض بين عموم اللفظ والقياس، أمّا المطلق فهو قول النبيّ. «في أربعين شاة شاة» وأمّا المقيّد فهو قوله «في سائمة الغنم الزكاة» فمن غلّب المطلق مثل مالك بن أنس أوجب الزكاة في السائمة وغير السائمة ومن غلّب المقيّد فرض الزكاة في السائمة وحدها مثل الشافعي وأبي حنيفة وأحمد وجميع أهل الظاهر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون الخلاف بسبب التعارض بين عموم اللفظ والقياس(دليل الخطاب) فالعموم يوجب فرض الزكاة في جميع المواشي ودليل الخطاب يقضي بخلاف ذلك إذ يستفاد من قوله «في سائمة الغنم الزكاة» أن لا زكاة في غير السائمة. هنا وجد الفقهاء أنفسهم بين قاعدتين فقهيّتين متناقضتين تقول إحداهما إنّ المقيّد أقوى من المطلق وهذا يقود

إلى فرض الزكاة في السائمة وحدها بينما تقول الثانية إنّ العموم أقوى من دليل الخطاب ويترتّب عن ذلك أن تكون الزكاة واجبة في الاثنين. ولئن ذهب الجمهور إلى العمل بالقاعدة الأولى وانفرد مالك بالعمل بالثانية فهم في تقديرنا يعملون جميعًا بالظاهر لأنّ تغليب العموم على دليل الخطاب وتغليب المقيّد على المطلق يعني في الحالتين الاكتفاء بظاهر النص. وهنا تتجلّى لنا أزمة العقل الفقهي فهو يعمل في الوقت نفسه بآليّتين متناقضتين في مجال واحد وهذا ما حاول الفقيه الإسماعيليّ أن يتجاوزه حين تشدّد في العمل بالنصوص وترك القياس بجميع أشكاله واعتبر أقوال الأئمّة بعد النبيّ تفسيرًا لما جاء في كلامه من مطلق اللفظ وعمومه. إنّ الحديثين المرويّين عن النبيّ متعارضان في منطق الفقهاء (مطلق/ مقيّد) وعموم الحديث الثاني الذي قيّد مطلق الحديث الأوّل يتعارض مع دليل الخطاب وهذا يعني أن يكون المطلق مطابقًا لدليل الخطاب وهو غير ممكن في العقل، أمام هذه الدوّامة التي وقع فيها العقل الفقهيّ بحكم آليّاته المتناقضة كان لابدّ من مخرج وقد وجده الفقيه الإسماعيليّ في قول الإمام ففيه في نظره فصل الخطاب. وإذا تأمّلنا في الحديث المرويّ عن جعفر الصادق وهو قوله: «الزكاة في الإبل والبقر والغنم السائمة، وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلاثة الأصناف شيء» سنلاحظ حرص صاحبه على تدقيق اللفظ كي لا يكون هناك مجال لتعارض الأفهام. قد يكون جعفر الصادق في نظرنا فقيهًا كغيره من الفقهاء وعمل مثلهم بالمقيّد في حالة وبالقياس في حالة أخرى وبالتالي فهو يفكّر بالآليّات نفسها، ولكنّ القاضي النعمان ينظر إليه باعتباره وريث النبيّ في علمه فهو أدرى بغيره ممّا عناه النبيّ بقوليه لأنّه يمتلك ما لم يقدر غيره من الفقهاء على امتلاكه وهو العلم بجميع الأحكام والحلال والحرام ما كان منها ولم يكن. إنّ هذا المعتقد هو الذي ساعد الفقيه الإسماعيليّ على الخلاص من أزمة التعارض بين المطلق والمقيّد أو بين العموم ودليل الخطاب وهو معتقد يفسح المجال للأئمّة في جميع العصور بحسم النزاع بين العقول وقصر سلطة الإفتاء عليهم وحدهم دون غيرهم. إنّه منطق الجماعة المؤمنة بالمؤسّسة وهو بعيد جدًّا كما نرى عن منطق الجماعة التي تسمح لجميع أفرادها بالتدخّل في الشأن الديني.

* الحبوب والثمار

اختلف الفقهاء في ما تجب فيه الزكاة من نبات الأرض فقال ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك بوجوبها في أربعة أجناس دون غيرها وهي الحنطة

والشعير والتمر والزبيب لأنّهم يعتقدون أنّ الزكاة في ما تنبت الأرض إنّما كانت لأصناف بأعيانها وهي التي أجمع عليها الفقهاء، وقال مالك بن أنس والشافعي بل هي واجبة في جميع المدّخر المقتات وهو قول يعود إلى العلّة التي قضى النبيّ بموجبها بالزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهي في تقديرهم علّة الاقتيات. أمّا أبو حنيفة فقد أوجب الزكاة في جميع ما تنبت الأرض عدا القصب والحشيش والحطب لأنّه غلّب العموم على القياس الذي عمل به مالك والشافعي. مرّة أخرى نلاحظ تباينًا بين الفقهاء بسبب الآليّات التي يقضون بها وهي القياس والإجماع، فالنص الثابت عن النبيّ يوجب الزكاة في ما تسقيه السماء وما يُسقى من الأنهار والآبار وهو حديث يعتبره القاضي النعمان ثابتًا لدى الخاصّة والعامّة وفيه أبين دليل على أنّ الزكاة واجبة في كلّ ما تنبت الأرض دون استثناء. إنّ هذا المذهب الذي اختاره الفقيه الإسماعيليّ يخالف ما ذهب إليه ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك ويقترب من مذهبي مالك والشافعي حين أوجبًا الزكاة في ما يدّخر للقوت ويتطابق تمامًا مع مذهب أبي حنيفة حين أوجب الزكاة في جميع ما تنبت الأرض عدا الحطب والحشيش والقصب. وإذا طبّقنا طريقة ابن رشد في تحليل أسباب الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة سيبدو لنا الفقيه الإسماعيليّ فقيهًا يعمل بعموم اللفظ دون القياس وهو مذهب أهل الظاهر لذلك ألحّ النعمان في تعقيبه على الحديث المنقول عن النبيّ على انعدام الاستثناء في خطابه فقال: «الزكاة تجب في كلّ ما تنبت الأرض إذ لم يستثن رسول الله من ذلك شيئًا»[1] كما أنّه يعمل بالقياس إذ لم ينظر إلى النبات في أعيانه بل نظر إليه من حيث هو سبب للاقتيات. ومن هذا المنطلق فالزكاة عنده واجبة في جميع أنواع الحبوب والثمار كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمسم والأرز والعدس والحمص والباقلاء والتين والزيتون ومختلف أصناف الفاكهة. ولكنّ هذا التحليل الذي أورده ابن رشد لا ينطبق على مذهب النعمان في استخراج الأحكام فهو كما تبيّن من قبل لا يصدر في أحكامه عن قياس أو إجماع بل يصدر دائمًا عن نصوص ثابتة يرويها عن الأئمّة الأوائل مثل جعفر الصادق وأبيه، وتلك هي السنّة عنده فكلّ ما جاء عن هؤلاء الأئمّة هو بمثابة الذكر المبيّن لما نزل به القرآن، والأئمّة هم الأدلّة المرشدون إلى ما في القرآن والمأثور من حديث النبيّ من علوم الشريعة وأحكامها.

(1) دعائم الإسلام، الجزء1، ص: 270.

لم يكن الخلاف بين الفقهاء في ما تجب فيه الزكاة من الزرع فقط بل اختلفوا أيضًا في المقادير الواجب إخراجها من تلك الحبوب والثمار فقال الجمهور إنّ النصاب الواجب في الحبوب والثمار هو خمسة أوسق يعنون بالوسق ستّين صاعًا، بينما قال أبو حنيفة ليس في الحبوب والثمار نصاب وسبب الخلاف بين أبي حنيفة والجمهور حسب ابن رشد دائمًا أنّ أبا حنيفة رأى تعارضًا بين حديثين أحدهما عام وهو قول النبيّ: «فيما سقت السماء العشر، وفي ما سقي بالنضح نصف العشر» والآخر خاصّ وهو قوله «ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة»، فهذان الحديثان متعارضان لجهل بالمتقدّم والمتأخّر منهما وهو ما يقود إلى جواز النسخ فيهما وبالتالي فلابدّ من ترجيح العموم على الخصوص. هذا هو مذهب أبي حنيفة، أمّا مذهب الجمهور فينبني على ترجيح الخصوص على العموم في الجزء الذي تعارضا فيه لأنّ العموم عندهم ظاهر والخصوص نصّ والعمل بالنصّ أولى من العمل بالظاهر. أمّا القاضي النعمان فلم يتناول في كتاب الزكاة من الدعائم هذه المسألة والظاهر من حديثه أنّه على مذهب أبي حنيفة أي لا يوجب نصابًا في الحبوب والثمار إذ يكتفي بسرد أخبار تحدّد المقدار الواجب إخراجه وهو العشر في ما سقت السماء ونصف العشر في ما سقي بالغرب والنواضح. ولسكوت النعمان والأئمّة من قبله عن تحديد النصاب الذي تجب فيه الزكاة تعبير عن ميل الفقيه الإسماعيليّ إلى الالتزام بما جاءت به الأخبار المرويّة بإسناد آل البيت، ذلك أنّ الحديث المرويّ عن النبيّ الذي اعتبره أبو حنيفة خاصًّا يتعارض مع الحديث العام فيما اعتبره الجمهور خاصًّا ينصّ على ظاهر العموم إنّما هو حديث غير معترف به عند الشيعة وبالتالي فالإشكال الناتج عن ثبوت الحديثين في المتون السنيّة لا وجود له في المتون الشيعيّة.

1 - 3 - من تجب له الزكاة

في الآية الستّين من سورة التوبة نصّ صريح على من تجب لهم الزكاة وهم الفقراء والمساكين والغارمون والرقاب والمؤلّفة قلوبهم وأبناء السبيل والعاملون عليها والقاصدون سبيل الله. رغم ذلك نشأت بين الفقهاء خلافات كثيرة مردّها إلى اختلاف في معاني الألفاظ الواردة في الآية المذكورة كمعنى الفقير والفرق بينه وبين المسكين، أو إلى تغيّر الأوقات كالمؤلّفة قلوبهم وهل تحقّ لهم الصدقة في كلّ وقت أم أنّ ذلك مقصور على زمن النبيّ أيّام كان الإسلام في أوّل عهده ويحتاج إلى من

يدعمه، أو إلى المفهوم من عبارة الخروج في سبيل الله وهل يقصد بها الجهاد أم الحجّ. إنّ هذه المسائل وما جرى في معناها شكّلت موضوع نقاش بين الفقهاء، وقد أثاروا من خلالها إشكاليّات كثيرة أهمّها كيفيّة التعامل مع نصّ الآية واختلفوا إن كان القرآن يأمر بتوزيع الصدقات على جميع الأصناف المذكورة في الآية بالسويّة أو كان يأمر بتوزيعها على المحتاجين إليها بعضهم أو كلّهم.

أمّا مالك بن أنس وأبو حنيفة فقد تركا للإمام حرّية الاختيار فإن شاء صرف الصدقات على صنف واحد من الأصناف التي نصّت عليها الآية وإن شاء جعلهم شركاء فيها وذلك حسب اجتهاده وتقديره للمحتاج المستحقّ، أمّا الشافعي فقد ألزم الإمام بالعمل بما أمرت به الآية دون اجتهاد. ولئن بني الموقف المالكي والحنفي على المفهوم من معنى الآية وهو صرف الصدقات على المحتاجين فقد بني موقف الشافعي على المفهوم من لفظها وهو القسمة والإشراك. هذا في ما يخصّ المسألة الأولى، أمّا المسألة الثانية فتتعلّق بالمؤلّفة قلوبهم إذ ذهب مالك إلى سقوط هذا الصنف بعد أن صار الإسلام قويًّا ولا يحتاج إلى كسب ودّ القبائل وزعمائها بينما ذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى القول إنّ حقّ المؤلّفة قلوبهم باق في كلّ حال. لقد فكّر الإمام مالك في المسألة بالمصلحة المرسلة بينما فكّر الشافعي وأبو حنيفة بعموم اللفظ. وفي المسألة الثالثة نقاش بين الفقهاء حول معاني الألفاظ الواردة في آية الصدقات فقال أصحاب مالك من البغداديّين الفقير أحسن حالًا من المسكين وقال أبو حنيفة وأصحابه بل المسكين أحسن حالًا، وتردّد الشافعي فقال مرّة بما ذهب إليه أبو حنيفة وذهب مرّ أخرى إلى التسوية بين اللفظين فهما عنده يدلاّن على معنى واحد.

مقابل ذلك عالج القاضي النعمان مجموع هذه المسائل بالرجوع إلى أخبار الأئمّة فقد حسم جعفر بن محمّد الفرق بين المسكين والفقير فقال الفقير الذي لا يسأل والمسكين أجهد منه فوافق قوله قول المالكيّين، وترك للإمام الاجتهاد في توزيع الصدقات فإن شاء وزّعها على جميع الأصناف بالتساوي وإن شاء فضّل بعضهم على بعض فوافق المذهب المالكي أيضًا واستند في ذلك إلى خبر مرويّ عن النبيّ حين احتجّ عليه بعضهم فقالوا نحن أحقّ بالصدقة من غيرنا فقال لهم: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء» كما استند إلى ما روي عن جعفر الصادق حين قال: «الإمام يرى رأيه بقدر ما أراه الله فإن رأى أن يقسم الزكاة على السهام التي سمّاها الله قسّمها وإن

أعطى أهل صنف واحد رآهم أحوج لذلك في الوقت أعطاهم..» ورأى في المؤلّفة قلوبهم ما ذهب إليه الشافعي وأبو حنيفة واستند في ذلك إلى ما روي عن أبي جعفر حين قال عن المؤلّفة قلوبهم: «قوم يُتألّفون على الإسلام من رؤساء القبائل كان رسول الله يعطيهم ليتألّفهم، ويكون ذلك في كلّ زمان»

هذا ما توقّف عنده النعمان من المسائل التي عالجها الفقهاء في هذا الباب من أبواب الزكاة، إلاّ أنّه أثار مسائل أخرى بدت في تقديرنا أكثر حضورًا، منها مسألة دفع الصدقات هل تدفع لمستحقّيها مباشرة أم بتوسّط من الإمام؟ لقد خصّص لهذه المسألة حيّزًا هامًّا يفوق جميع المسائل الأخرى وألحّ في كلّ مرّة على ضرورة أن تدفع الصدقات للإمام فهو الذي يعلم دون غيره لمن سيصرفها ومتى سيصرفها كما يعرف المقادير التي تجب لكلّ صنف من الأصناف، واحتجّ لذلك بما جاء في الأخبار عن النبيّ فهو القائم عليها في زمانه والإمام من بعده وريثه في ذلك كما احتجّ بأقوال بعض الفقهاء من أهل السنّة مثل الحسن البصري وعامر الشعبي وإبراهيم النخعي وابن جبير والأوزاعي والشافعي وأبي ثور. ولم يكن النعمان يقصد من كلّ ذلك سوى الحثّ على الاعتراف بإمامة الفاطميّين فهم في نظره الأمراء الذين يجب أن تدفع لهم الصدقات لأنّهم الأولى بخلافة النبيّ دون غيرهم من المتغلّبين، وبالتالي فالمسلمون الذين لا يدفعون صدقاتهم للأمراء يخالفون ما نصّت عليه الشريعة. تأثيم يعبّر في نظرنا عن ميل الإسماعيليّة إلى بناء مؤسّسات يكون لها وحدها الحقّ في تنفيذ ما يأمر به الشرع، أمّا الذين سمحوا للمسلمين بصرف صدقاتهم إلى من يرونه محتاجًا دون توسّط الدولة فهم في نظرنا الميّالون إلى فسح المجال أمام أفراد الجماعة لممارسة الشأن الدينيّ بصفة مباشرة. إنّ جمع الصدقات وتوزيعها على مستحقّيها شأن دينيّ سياسيّ لا يجوز للأفراد أن يمارسوه وللدولة وحدها الحقّ في ممارسة هذه الوظيفة الاجتماعيّة لأنّ القائمين عليها وهم الأئمّة الأعلم بمن يستحقّ الصدقة والأعلم بمقاديرها الواجبة والأعلم بمن تجب عليه.

1 - 4 - زكاة الفطر

أثار الفقهاء في هذا الباب جملة من المسائل منها هل هي واجب؟ وعلى من تجب؟ ولمن تجب؟ وما هو مقدارها؟ ومتى يقع إخراجها؟ أمّا المسألة الأولى فقد أجمع الفقهاء فيها على اعتبار هذه الزكاة فرضًا إلاّ من شذّ منهم وقال بل هي سنّة وهذا مذهب أصحاب مالك من المتأخّرين، ولا يختلف الفقيه الإسماعيليّ عمّا ذهب

إليه جمهور الفقهاء ولكنّه يتميّز عنهم بما لديه من الشواهد القرآنيّة إذ اكتفى الجمهور بالاستدلال على وجوبها بما جاء في الحديث بينما استدلّ القاضي النعمان على وجوبها بما جاء في الآية 43 من سورة البقرة وهي قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ ودعم ذلك بما ذكره أبو جعفر محمّد بن علي في تفسيرها حين قال عندما سئل عن زكاة الفطر: «هي الزكاة التي فرضها الله على المؤمنين مع الصلاة بقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على الغنيّ والفقير فأمر كافّة الناس بالزكاة» وبهذا التفسير يتّضح الجواب عن المسألة الثانية فزكاة الفطر عند الإسماعيليّة واجبة على المسلمين كلّهم الفقير منهم والغنيّ بخلاف من قال بوجوبها على أهل القرى دون غيرهم وهو قول شاذّ انفرد به الليث، أو من قال هي غير واجبة على اليتيم. واختلاف الفقهاء في الزكاة عن العبيد والنساء واضح إذ ذهب أبو حنيفة إلى إلزام الزوجة بأداء الزكاة عن نفسها خلافًا لما ذهب إليه مالك والشافعي، وذهب الثلاثة أي مالك والشافعي وأحمد بن حنبل إلى أن لا زكاة للسيّد على عبده الكافر وقال فقهاء الكوفة بخلاف ذلك، واختلفوا في المُكاتب فقال مالك يؤدّي عنه سيّده زكاة الفطر وقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد لا زكاة عليه فيه. أمّا الفقيه الإسماعيليّ فقد حسم جميع هذه المسائل بالعودة إلى ما جاءت به الأخبار عن عليّ وأحفاده من الأئمّة، ويستخلص من هذه الأخبار أنّ زكاة الفطر واجبة على الرجل المسلم على كلّ من يعول وكلّ من يمون من كبير أو صغير حرّ أو عبد نصرانيّ أو يهوديّ. وفي هذه الأخبار أيضًا توضيح للمقدار اللازم إخراجه وهو صاع من طعام دون تحديد جنسه برًا كان أو شعيرًا.

لقد أردنا من هذه المقارنة بين مذاهب أهل السنّة ومذهب الإسماعيليّة أن نبرهن على وجود مذهب فقهيّ خاصّ بالقاضي النعمان ولم يكن فيه متأثّرًا بمذهب من المذاهب الأخرى خلافًا لما يروج في بعض الدراسات. فقد ثبت لدينا بالدليل القاطع أنّ الفقيه الإسماعيليّ يمتلك مسافة نظريّة تفصله عن سائر المذاهب الفقهيّة كما يمتلك آليّات يعمل بها بمعزل عن الآليّات التي يعمل بها العقل الفقهيّ السنيّ. وفي الفقرة التالية من الأمثلة والبراهين ما يشهد لصحّة هذه الأطروحة.

2 ـ أحكام الجهاد

تدور أحكام الجهاد حول موضوعين أساسيّين وهما معرفة أركان الحرب والأحكام الخاصّة بأموال من حوربوا إذا انتصر عليهم المسلمون.

2 ـ 1 ـ أركان الحرب

أجمع فقهاء السنّة على اعتبار الجهاد فرضًا على الكفاية لا فرض عين وشذّ عن هذا القول عبد الله بن الحسن حين اعتبره تطوّعًا. والدليل عندهم على كون الجهاد فرضًا هو الآية 216 من سورة البقرة، أمّا الدليل على كونه فرضًا على الكفاية فهو الآية 122 من سورة التوبة وعمل النبيّ إذ إنّه لم يخرج غازيًا إلاّ وترك بعض من معه من المسلمين. كما أجمعوا على اعتبار الجهاد فريضة على البالغين الأحرار من رجال المسلمين دون صبيانهم ونسائهم وعبيدهم ومن كان منهم مريضًا ودليلهم على ذلك ما جاء في الآيتين 61 و91 من سورة التوبة. ولم يختلفوا في شيء من هذا الركن عدا ما روي عن مالك حين استثنى المبادرة بقتال الحبشة في الوقت الذي اتفق فيه الفقهاء على قتال جميع المشركين دون استثناء بدليل الآية 39 من سورة الأنفال. أمّا الفقيه الإسماعيليّ فقد بنى أحكامه في الجهاد على نظريّة في الرسالة المحمّدية فهي عنده رسالة للنّاس كافّة ومن أنكر ذلك فقد أنكر النبوّة وبالتالي فهو مشرك وجب قتاله على جميع المسلمين فإن قامت طائفة منهم بالجهاد جاز لسائرهم التخلّف عنه ما لم تحتج تلك الطائفة إلى العون والمدد. إنّ هذا الحكم لا يختلف في شيء عن مذهب الجمهور من فقهاء السنّة سوى أنّ الفقيه الإسماعيليّ دقّق الأحكام ونوّع الشواهد المؤيّدة لها وأثار المسائل الدقيقة مثل مسألة الجبان من المسلمين هل يجوز له أن ينفر مع النافرين فقال النعمان فيه إنّه لا يجوز له ذلك وعليه أن يعوّض عن خروجه بما لديه من المال، والدليل على ذلك ما روي عن النبيّ وعن عليّ بن أبي طالب. أمّا الأعراب والعبيد والنساء فليس من الواجب عليهم أن يجاهدوا ما لم تحلّ بالمسلمين نائبة من النوائب. كما اتفق الفقيه الإسماعيليّ مع جمهور الفقهاء حين كرهوا أن يفرّ المؤمن من الحرب إلاّ إذا استشعر قوّة عدوّه وأيقن هلاكه إذا لم يفعل، فقد اعتبر النعمان الفرار من الزحف كبيرة فمن فرّ من اثنين فهو مذنب ومن فرّ من الثلاثة فهو معذور لأنّ الله أوجب على المسلمين أن يقاتلوا ضعف عددهم من المشركين.

تلك هي مواطن الاتفاق بين مختلف الفقهاء بمن في ذلك الفقيه الإسماعيليّ، أمّا مواطن الخلاف فتظهر بالخصوص في مسائل الأسر والأمان ومن يجوز قتله من

المشركين فقد قال الشافعي بجواز قتل الجميع سواء في ذلك الرهبان والشيوخ والنساء وذوو العاهات مستدلًا على ذلك بالقياس فعلّة القتل عنده هي الكفر لا القدرة على القتال، أمّا مالك وأبو حنيفة فقد منعا قتل الرهبان والعميان والمعتوهين واستثنى سفيان الثوري من أصناف المشركين الشيوخ وحدهم ووافقه في ذلك الأوزاعي. ويعود الخلاف إلى ما بين ظاهر الكتاب والحديث من تعارض فالآية الخامسة من سورة التوبة تشير إلى وجوب قتل الجميع بينما جاء في الحديث نهي عن قتل أصحاب الصوامع والنساء والصبيان كما نهى النبيّ عن قتل الشيخ الفاني. ولئن عمل الشافعي بظاهر الكتاب تارة وبالقياس طورًا فأوجب القتل في جميع المشركين فقد عمل غيره بخصوص الحديث ورأى أنّ علّة القتل هي القدرة على القتال دون الكفر. ولا يختلف الفقيه الإسماعيليّ عمّا ذهب إليه فقهاء المالكيّة والحنفيّة فقد منع القاضي النعمان قتل الولدان والنساء والشيوخ إذا لم يقاتلوا والحجّة على ذلك أنّ الأمر بقتل المشركين الوارد في القرآن هو في تقدير النعمان أمر عامّ بيّنه النبيّ حين استثنى النساء والأطفال والشيوخ ما لم يكونوا من المقاتلين. أمّا في ما يخصّ النكاية في العدوّ فقد نهى الفقيه الإسماعيليّ عن قطع الشجر المثمر أو حرقه إلاّ أن يكون في ذلك صلاح للمسلمين ويلتقي في ذلك مع ما ذهب إليه الشافعيّة حين اشترطوا في قطع الشجر أن تكون معاقل للعدوّ خلافًا للمالكيّة الذين نهوا عن ذلك نهيًا غير مشروط. وفي ما يخصّ الأسرى نلاحظ توافقًا بين مذاهب أهل السنّة والمذهب الإسماعيليّ حين أجمعوا على تخيير الإمام بين المنّ والفداء والاسترقاق والقتل والجزية حسب ما يراه من المصلحة. أمّا الأمان فقد رأى الفقيه الإسماعيليّ جوازه بأيّ لسان دون الرجوع في ذلك إلى الإمام والدليل عنده الحديث المرويّ عن النبيّ وهو قوله: «ذمّة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم..» فوافق بذلك مذهب الجمهور وخالف أبا حنيفة في منعه الأمان على العبد لما رآه فيه من نقص يحول بينه وبين شرط الأمان وهو الكمال. كما وافق الفقيه الإسماعيليّ جمهور الفقهاء في مسائل الصلح والمهادنة والموادعة فقال الجميع بجوازها دون شرط عدا ما يراه الإمام من مصالح المسلمين وتطابق الفقيه الإسماعيليّ في ما ذهب إليه حين حصر مدّة الصلح في عشر سنوات لا أكثر مع الشافعيّ خصوصًا رغم أنّ الشافعي هو الوحيد من بين الفقهاء عمومًا من اشترط في الصلح خوف الإمام على المسلمين من كثرة العدوّ مع قلّة فيهم وهو في تقديرنا شرط يوضّح بما فيه الكفاية معنى المصلحة التي قال بها سائر الفقهاء

2 ـ 2 ـ أحكام الأموال

تتلخّص أحكام الأموال في الفقه الإسماعيليّ في مسألتين وهما ما يخصّ الغنيمة قبل القسمة وبعدها. فقد منع استعمال الغنائم والانتفاع بها قبل القسمة إلاّ إذا احتاج إليها المجاهدون في قتالهم، كما نهى عن بيع المقاتل حصّته من الغنيمة قبل القسمة وأجاز لصاحب الجيش أن يصطفي من الغنيمة علقًا واحدًا لا يتعدّاه وأوجب إرجاع ما استرجعه الفاتحون من أموال المسلمين المغصوبة إلى أصحابها وأباح للقاتل أن ينتفع بسلب قتيله على أن يدفع منه الخمس. وإذا قارنّا هذه الأحكام بما ذهب إليه فقهاء السنّة نلاحظ توافقًا عامًّا مع الشافعيّة في حكم أموال المسلمين المسترجعة من غاصبيها بخلاف من اعتبرها حقًّا للغزاة كالزهري وعمرو بن دينار أو من فرّق فيها بين ما قبل القسمة وما بعدها فاعتبرها لأصحابها بلا ثمن قبل القسمة وبثمن بعدها وهو مذهب مالك. كما نلاحظ انفراد الفقيه الإسماعيليّ بإيجاب الخمس في هذه الأموال على أصحابها وهو ما لم يقل به واحد من الفقهاء. أمّا بعد القسمة فقد حكم الفقيه الإسماعيليّ بتقسيم الغنائم على خمسة أخماس تمامًا كما قال الشافعيّة وخلافًا لما ذهب إليه بعضهم حين رأى القسمة على أربعة أخماس أو على ثلاثة بعد سقوط سهمي النبيّ وذوي القربى. وبتتبّع تفاصيل المذهب الإسماعيليّ في هذا الباب تحديدًا ندرك إصرار القاضي النعمان على بيان حقوق آل البيت في الغنائم فقد حكم لهم في الفيء بسهمين سهم ذوي القربى وسهم لهم يأتيهم لشراكتهم الناس في ما بقي منه لأنّ القاعدة عندهم في القسمة العدل بين المسلمين في ما قاتلوا عليه.

أمّا الجزية فقد اتفق الفقهاء على وجوبها على الرجال الأحرار من أهل الكتاب دون النساء والصبيان والعبيد ولا يختلف الفقيه الإسماعيلي عمّا ذهب إليه الجمهور فهم جميعًا يعتقدون أنّ الجزية عوض عن القتل فلمّا كان القتل ممنوعًا في النساء والصبيان والشيوخ منعوا الجزية على هذه الأصناف. ويظهر الخلاف بين الفقهاء واضحًا في مقدار الجزية الواجب دفعه للمسلمين فقد قال مالك هو أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعون درهمًا على أهل الفضّة، وقال الشافعي لا يقلّ المقدار عن دينار واحد وقال أحمد بن حنبل هو دينار واحد لا يزاد عليه شيء، وقال أبو حنيفة هو اثنا عشر درهمًا للفقراء وأربعة وعشرون للمتوسّطين وثمانية وأربعون للأغنياء وهذا ما قاله القاضي النعمان بلفظه ومعناه فوافق مذهبه مذهب الحنفيّة وخالف مذاهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل.

لقد تبيّن لنا من مجمل ما سبق أنّ الفقيه الإسماعيليّ يستقلّ بمذهب عن سائر المذاهب المعروفة فلا هو يميل نحو هذا أو ذاك ولا هو تابع لهذا دون ذاك لأنّه يحكم في النوازل من منطلق يخصّه وهو ما ثبت من الأخبار عن الأئمّة، ومن المعلوم أنّ تلك الأخبار تتنزّل في منزلة السنّة عنده فلا يقيس ولا يذهب إلى ما أجمع عليه الفقهاء ولا يقول بمصلحة مرسلة أو نظر أو استحسان لأنّه يعتقد أنّ في ما قاله جعفر الصادق وآباؤه من العلم الموروث عن النبيّ وقد اختصّوا به دون غيرهم كما يعتقد أنّ ما حكم به الفقهاء بطريق القياس أو الإجماع أو النظر والاستحسان فوافق مذهب آل البيت إنّما كان على سبيل المصادفة فليس لهم فيه فضل، أمّا ما حكموا به ولم يوافق حكم الأئمّة فهو ضلال يشهد على تقصير العقول في معرفة الأحكام الشرعيّة.

2 ـ 3 ـ قتال أهل البغي

يخلو كتاب الجهاد في مختلف المصنّفات الفقهيّة من كلّ حديث عن قتال أهل البغي، والغالب على أصحاب هذه المصنّفات إدراج هذه المسألة ضمن كتاب الحدود والدماء. أمّا القاضي النعمان فقد اعتبرها مسألة من جملة مسائل الجهاد. وإذا كان الفقيه السنيّ قد اختار معالجة هذه المسألة بعيدًا عن مسائل الجهاد فوضعها في مسائل الحدود فلأنّه ينظر إلى البغي وهو الخروج على الإمام باعتباره كبيرة من الكبائر لا توجب على صاحبها الكفر. أمّا القاضي النعمان فيرى في المسألة وجهًا آخر لأنّ الخروج على الإمام يُعدّ في اعتقاده خروجًا على الإسلام وبالتالي فهو الكفر عينه. وباختلاف الرؤيتين ستختلف الأحكام حتمًا، فقد لخّص ابن جُزي في «القوانين الفقهيّة» مذاهب السنّة في أهل البغي فقال: «قتال البغاة يمتاز عن قتال المشركين بأحد عشر وجهًا أن يُقصد بالقتال ردعهم لا قتلهم، ولا يقتل من أدبر منهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا تغنم أموالهم، ولا تسبى ذراريهم، ولا يستعان عليهم بمشرك، ولا يصالحون على مال، ولا تنصب عليهم الرعادات، ولا تحرق عليهم المساكن، ولا تقطع أشجارهم»[1] أمّا الفقيه الإسماعيليّ فقد قاس أهل البغي على المشركين واعتبرهم أشدّ خطرًا على الأمّة منهم كما اعتبر خروجهم أدهى من حرب المشركين على المسلمين، فالمشركون أهل جاهليّة أمّا البغاة فهم

(1) ابن جزي، **القوانين الفقهيّة**، ص. 369.

ممّن قرأ القرآن وعلم ما فيه فيكون خروجهم على الإمام شاهدًا على ضلالهم وعنادهم. ومن هذا المنطلق بنيت الأحكام فيهم على الأسس التي بنيت عليها أحكام المشركين فاعتبر قتالهم جهادًا في سبيل الله لا إقامة حدّ من الحدود على الفاسقين مرتكبي الكبائر. وبالنظر في تفاصيل المذهب الإسماعيليّ نقف على هذه الحقيقة، فقد حكم النعمان في قتال أهل البغي فاعتبره فرضًا مثله مثل قتال المشركين واستدلّ على ذلك بما جاء في الآية 49 من سورة التوبة وبما روي عن عليّ بن أبي طالب حين سئل عمّن قاتلهم من أهل القبلة فقال: «كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم كفرًا ليس ككفر المشركين الذين دفعوا النبوّة ولم يقرّوا بالإسلام...»[1] كما أوجب قتلهم مستدلًا بما جاء في الأخبار عن سيرة عليّ مع خصومه في موقعتي الجمل وصفّين، وأباح الأسر فيهم. ولكنّ ذلك لا يوجب بالضرورة الرقّ كما هو الحال مع أسرى المشركين وهذا ما يظهر واضحًا في موقف عليّ بن أبي طالب إثر موقعة الجمل حين أباح لأصحابه أموال من تغلّب عليهم ولم يبح لهم استرقاق نسائهم وأطفالهم معلّلًا ذلك بأن النساء مسلمات ولا يجوز أسرهنّ واسترقاقهنّ وكذلك الأطفال. أمّا ما بقي من الغنيمة فقد خمّسه وقسم أربعة أخماس على المقاتلين. وينطوي هذا الخبر الذي يرويه النعمان عن عليّ على تمييز دقيق بين غنائم المشركين وغنائم أهل البغي فقد سمح عليّ لمقاتليه بقسمة ما عثروا عليه من السلاح والدواب والطعام والكساء في عسكر العدوّ واعتبره غنيمة تقبل القسمة بينما منع أصحابه من مدّ أياديهم إلى ما في بيوت أهل البغي من مال واعتبره ميراثًا لأهل المقاتلين وحقًّا من حقوقهم لا يجوز للإمام أن يتصرّف فيه بموجب القتال.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أفرد النعمان في خاتمة كتاب الجهاد من الدعائم فقرات لبيان الفرق بين أحكام أهل البغي وأحكام المشركين في القتال فأوجب على كلّ باغ ثبت عليه قتل واحد من أهل العدل كما يقول أن يقتص منه بعد أن تضع الحرب أوزارها ويعود أهل البغي إلى سالف أمرهم قبل الخروج على الإمام، كما أباح مصالحة الخارجين المتمرّدين على سلطة الإمام إذا رأى أولو الأمر مصلحة في ذلك وأباح دخول أهل البغي في عساكر المسلمين إذا حاربوا المشركين وفرض لهم ما يستحقّون من الغنيمة.



(1) **دعائم الإسلام**، ج1، ص: 396.

لم يكن الفقه ولا أصوله علمين منعزلين عن اللاهوت، وقد تبيّن في مختلف فقرات هذا الفصل ذلك الرابط المتين بين الكثير من الأحكام الفقهيّة ومنطلقاتها العقائديّة لعلّ أبرزها مسألة قتال أهل البغي فقد حرص النعمان على إدراجها ضمن مسائل الجهاد بينما وضعها سائر الفقهاء في مسائل الحدود وهذا يعني أنّ الفقيه الإسماعيليّ يفكّر في المسألة من وجهة نظر عقائديّة صريحة فأهل البغي بخروجهم على الإمام يعتبرون خارجين على الدين وغير معترفين بما أنزله الله لما للإمام من وظائف دينيّة توسّعنا في شرحها في غير موضع من هذا البحث. أمّا من عالج هذه المسألة ضمن كتاب الحدود فقد احتفظ لأهل البغي بصفة الإسلام فلم يكفّرهم واعتبرهم فاسقين يرتكبون الكبائر فأوكل أمرهم للقضاة ليقيموا عليهم الحدّ بينما أوكلهم النعمان لمؤسّسة الإمامة مباشرة دون توسّط من القضاء، والفرق واضح كما نرى بين وظائف القاضي ووظائف الإمام فالقتال بما فيه من قتل وأسر وغنيمة وجهاد أبعد من أن يكون إقامة حدّ من الحدود لأنّه فرض من فرائض الشريعة والقيام به عبادة من العبادات وطقس من الطقوس أمّا إقامة الحدّ على مرتكب الكبيرة كالزاني والسارق وشارب الخمر والقاذف والقاتل عمدًا أو خطأ فهو جزء من القوانين المنظّمة لحياة الجماعة ومعاملاتها. إنّ الفقيه الإسماعيليّ بوضعه لقتال أهل البغي ضمن مسائل الجهاد يكون قد فتح المجال لتأسيس قوانين تسيّر علاقة الدولة بمختلف فئات المجتمع في الوقت الذي ظلّ فيه الفقه السنّي يعالج هذه المسألة في إطار القوانين المنظّمة لشبكة العلاقات بين أفراد المجتمع دون تفطّن لما بين الجماعة والدولة من علاقات تقتضي التفكير في صوغ منظومة فقهيّة ترسم حدودها وتبيّن حقوق الطرفين. وممّا يدعم هذه الفكرة أنّ النعمان أثار في الكثير من الأحيان علاقة الجماعة المؤمنة بالإمام الغاصب المتسلّط فأوجب عليها أن تمنع الزكاة عليه وأن تدفعها لإمام أهل الحقّ كما يقول. وبهذا يكون الفقه الإسماعيليّ ميّالًا إلى البحث في ما لم يبحث فيه الفقهاء عمومًا من مسائل تتعدّى فقه العبادات وفقه المعاملات إلى فقه سياسيّ ينظّم العلاقة بين المجتمع والدولة ويوضّح حقوق كلّ طرف وواجباته تجاه الآخر.

لقد كان البحث عن المسافتين النظريّة والعمليّة الفاصلتين بين الفقه الإسماعيليّ والفقه السنيّ بمختلف مذاهبه الفرعيّة هو الفكرة الموجّهة لمجمل فقرات هذا الفصل الأخير من فصول بحثنا وقد تبيّن لنا بعد كلّ ما أثرناه من المسائل أنّ للفقيه الإسماعيليّ توجّهًا فقهيًّا مستقلًّا عن جميع الاتجاهات المعروفة ولا يصحّ بالتالي أن

نعتبره فرعًا من فروع المالكيّة أو الحنفيّة كما تزعم الكثير من الدراسات. إنّ أصحاب هذه المزاعم يفكّرون في الفقه الإسماعيليّ وهم يعتقدون أنّه فقه لاحق عن جميع المدارس الفقهيّة وحجّتهم في ذلك أنّ هذا الفقه لم يظهر إلاّ مع القاضي النعمان أي في النصف الأوّل من القرن الرابع بينما هو فقه سابق لمختلف المذاهب المعروفة ويعود إلى زمن جعفر الصادق في حدود النصف الأول من القرن الثاني، نقول ذلك لأنّ النعمان لم يكن له من فضل سوى تدوين هذا الفقه الجعفريّ القديم وإعادة نشره وتبويب مسائله وفق ما استقرّ عليه التصنيف الفقهيّ، ومن المعلوم لدى الجميع أنّ الإمام جعفر الصادق كان صاحب مجالس علم وجلس إليه أشهر أئمّة الفقه.

خاتمة الباب الرابع

بني هذا الباب على فصلين اثنين عالجنا في الأوّل منهما موقف النعمان من مختلف أصول الفقه فبيّنا وقوفه بعيدًا عن القائلين بالإجماع والقياس والنظر والاستدلال، فهؤلاء هم جميعًا في نظره صادرون عن فكرة واحدة وهي الاعتقاد في أنّ الشريعة غير مكتملة وأنّ صاحبها توفّي وترك من بعده عددًا لا يحصى من النوازل والقضايا وأنّ الوحي توقّف بينما تستمرّ الحياة بما فيها من مستجدّات الأمور وهذا يعني أن تنهض فئة من المسلمين لتتمّ ما لم يتمّه الشارع ولتقضي في النوازل بما تراه وفق مقاييس توسّعوا في شرحها. إنّ هذا الاعتقاد هو في نظر النعمان عين الضلالة وعين الجهل لما فيه من طعن على الشريعة بادعاء نقص فيها ولما فيه من تطاول على وظائف هي من اختصاص فئة معيّنة وهم الأئمّة من آل البيت. وقد ساق هذا الموقف صاحبه إلى الكشف عن خبايا نظريّة أصول الفقه فتبيّن لنا بعد النظر والتحليل أنّها نظريّة تتأسّس على حنين الجماعة إلى ماضيها القديم واعتراف بعجزها عن فكّ روابطها به وهذا ما تظهره مقالة الإجماع ومقالة القياس خصوصًا رغم ما في الثانية من ظاهر يشير إلى الاجتهاد ويسمح للعقول باستدراك ما لم يفكّر فيه الأوائل. مقابل ذلك تبدو نظريّة النعمان في الكتاب والسنّة نظريّة غير مألوفة وتستحقّ أن تكون موضوع درس منفصل، فالكتاب في تقديره محيط بكلّ شيء لما حواه من المعارف والأحكام والمواعظ والسنّة مبيّنة له وهي عنده صنف من أصناف الوحي بل هي الذكر الذي نزّله الله ليبيّن به النبيّ ما أنزل للناس، ويدخل ضمنها كلّ حديث مرويّ عن الأئمّة من آل البيت سواء كان هذا الحديث مرفوعًا إلى النبيّ أو قولًا من أقوالهم فهم ورثة النبيّ ولهم من العلم والعصمة ما يجعلهم مراجع في الدين كما كانت الأعراب مراجع في اللغة. إنّ هذا الفهم بما فيه من نفي للقياس والإجماع والنظر قد يوهم بالتقليد ولكنّه في الحقيقة تشريع لقدرة الجماعة الدينيّة في كلّ وقت على إنتاج من يكون فيها بمنزلة المؤسّس. لقد كشفت نظريّة النعمان في أصول الفقه عن وعي جماعة دينيّة تترقّى شيئًا فشيئًا نحو ولادة المؤسّسة التي تحتكر الحقيقة

والقوّة وهي الدولة بينما كشفت نظريّات القياس والإجماع والنظر والاستدلال عن جماعة دينيّة تبيح لمختلف أفرادها ممارسة الشأن الدينيّ وتسييره. نزعتان متناقضتان تميل الأولى بالمجتمع نحو بناء مؤسّساته وتقسيم الوظائف والأعمال على فئاته وأفراده، بينما تميل الثانية به نحو الإبقاء على حالة هي أقرب ما يكون إلى مجتمع ما قبل الدولة الرافض للقهر والغلبة ومركزة الحقيقة في يد فئة قليلة.

أمّا الفصل الثاني فقد جعلناه مساحة للبرهنة على وجود مذهب فقهي إسماعيليّ مستقل عن جميع المذاهب المعروفة قد يلتقي معها في بعض الأحكام وقد يقترب منها أو يبتعد ولكنّه في جميع الحالات مستقلّ بنفسه. واستقلاله عنها لا يعني بالضرورة تصادمه معها أو مناقضته لها بل يعني امتلاكه لآليّة إفتاء تختلف عن آليّات غيره ولمنهج في تناول القضايا والنوازل ينمّ عن وجود عقل فقهيّ آخر غير العقل الأصوليّ المعروف. وقد كشفنا بتحليل أحكام الزكاة والجهاد في الفقه الإسماعيليّ ومقارنتها بمختلف المذاهب السنّية المعروفة عن شبكة العلاقات والتقاطعات الممكنة بين هذا المذهب وذاك وتبيّن لنا من خلالها أنّ التوافق بين المذاهب في حكم من الأحكام لا يعني توافقًا في آليّة إنتاجه أو توافقًا في الطرق المؤدّية إليه.

الخاتمة العامّة

لم يكن البحث في عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان ليتوقّف بنا عند حدود ما تركه هذا المفكّر الإسماعيليّ من مصنّفات في التاريخ والفقه والتأويل، كما لم نكن لنقف في دائرة التراث الإسماعيليّ بمختلف ألوانه وأشكاله في مختلف المراحل إذ قادنا هذا البحث إلى الانفتاح على أكثر من نافذة في أكثر من اتجاه. كانت مصنّفات النعمان منطلق البحث ثمّ صارت مداره ومحور حركته مهما كانت الوجهة التي سلكناها، وقد اخترنا في مختلف مراحل بحثنا أن نقترب من المسائل والإشكاليّات الرئيسيّة ممّا توفّره لنا المصادر الإسماعيليّة أوّلًا والمصادر الإسلاميّة الأخرى ثانيًا مستعينين في التعامل معها جميعًا بما تسنّى لنا الاطلاع عليه من مراجع كان جهد أصحابها فيها منصبًّا على تحليل مكوّنات الفكر الإسلاميّ القديم وإشكاليّاته وآليّات عمله، أو منصرفًا إلى تحليل خصوصيّات الفكر الإسماعيليّ وسماته المنهجيّة ومضامينه المعرفيّة، أو منشغلًا بالظاهرة الدينيّة وأنظمة عملها.

لقد وفّرت لنا تلك المصادر والمراجع كمّا هائلًا من المعلومات وأوحت لنا بالكثير من الأفكار مما ساعدنا على بناء تصوّر خاصّ لإشكاليّات البحث ومساراته وأهدافه فاندفعنا بفضلها لتحليل العقائد الباطنيّة نحو ثلاثة محاور رئيسيّة وهي:

محور الإمامة وهو المحور المركزيّ الذي تدور حوله أشهر العقائد الباطنيّة وتتفرّع منه أبرز إشكاليّات الفكر الإسماعيليّ المنهجيّة والمعرفيّة. وقد حاولنا في مختلف مراحل عملنا في هذا المحور أن نستجلي خصوصيّات المقالة الباطنيّة وطريقة القاضي النعمان في صوغها وأساليب تصرّفه في مسائلها فتوقّفنا على مفكّر يبحث في الإمامة بمنظار المؤرّخ ومنظار المتكلّم ومنظار الفقيه ومنظار المؤوّل في الوقت نفسه، وبتعدّد زوايا النظر تتعدّد الرؤى والتصوّرات ولكنّه تعدّد لم يفض بصاحبه إلى التناقض ولم يقده إلى الاكتفاء بمراكمة المعاني بل انتهى به في أغلب الأحيان إلى تجاوز الكثرة نحو الواحد الكامن خلفها وهو أنّ الإمامة في الخطاب الإسلاميّ القديم كانت في الوقت نفسه إشكاليّة سياسيّة وفقهيّة وكلاميّة ولكنّها اكتسبت مع

الباطنيّة في صيغتها الإسماعيليّة طابعًا فلسفيًا، فقد فكّر فيها النعمان تفكيرًا مختلفًا بدأ بطمس عباراتها السائدة كالإمامة والخلافة وإحياء عبارة أخرى كانت بديلًا منهما وهي عبارة الولاية، خطوة قادت صاحبها نحو الكشف عن نظام قيم يتحكّم في تلك المؤسّسة ويضبط مختلف وظائفها وأشكال علاقاتها بالمجتمع. ولعلّ أبرز ما يميّز تفكير النعمان في هذا الموضوع الذي تداوله المؤرّخون والفقهاء والمتكلّمون هو ذلك الحفر العميق في بنيات الموضوع حتّى بدت الإمامة عنده مؤسّسة يتعدّى دورها قيادة الجماعة إلى إنتاج الأنبياء والرسالات على مرّ العصور. ولهذه النظريّة طبعًا أساس عقائديّ يعود إلى نظريّات في التوحيد والنبوّة فقد ساق القول بالحدود في التوحيد إلى اعتبار النبوّة الحدّ السفليّ الأرقى الرابط ما بين الأرض والسماء كما قاد في مرحلة لاحقة إلى اعتبار الإمامة أوسع من كونها حدًّا من الحدود أو درجة من الدرجات في سلّم المعرفة والقيادة لأنّها المنتج الحقيقيّ لتلك الحدود كلّها وما النبوّة في النهاية سوى ثمرة من ثمراتها. إنّها آلة المجتمع القديم في صنع حقائقه وقياداته ورسم منازل أفراده فيه وتحديد معنى وجودهم.

محور التأويل: هو المحور الثاني من محاور عملنا رغم كونه الأوّل من حيث القيمة في منظومة العقائد الباطنيّة ونظام تفكيرها الدينيّ، وقد جعلناه ثانيًا لكونه مبنيًّا على مقالتها في التوحيد والنبوّة والإمامة، وإذا كانت الباطنيّة عمومًا قد عرفت بالتأويل وبسببه انهالت عليها الاتهامات وبفضله فتح مفكّروها حقول نظر جديدة فقد كانت الباطنيّة الإسماعيليّة الحركة الأكثر جرأة على اقتحام تلك الميادين التي لم يألفها الفكر الإسلاميّ القديم. وما حيّرنا في التعامل مع مسائل هذا المبحث هو ذلك الفراغ النظريّ الرهيب إذ خلت مصادرنا الإسماعيليّة من كلّ إشارة إلى ما به يكون التأويل تأويلًا، نعني بذلك الأدوات التي بها يشتغل المؤوّل والقوانين التي تنظّم عمله وتوجّهه باعتباره عملًا فلسفيًا بامتياز، فالتأويل بحث عن المعنى الخفيّ أو الضائع والمنسيّ أو هو بحث عن معنى لم يكتب له التاريخ أن يكون هو المعنى، وعلى من رشّح نفسه للبحث عنه واستعادته أن يعلن مسالكه نحوه وأن يحدّد قبل ذلك المواقع التي يفترض أن يكون فيها. نقول ذلك لأنّ أغلب المنشغلين بالتأويل من المفكّرين القدامى، وهم في الغالب علماء أصول الفقه والمتفلسفون الناظرون في ما بين الشريعة والفلسفة من أوجه الاتصال، نجحوا في صوغ نظريّة في التأويل حين ضبطوا موضوعه الدقيق وهو خطاب الشريعة المحتاج إلى بيان وحين أوضحوا أدوات عملهم وبيّنوا القوانين المنظّمة لفعل التأويل ورسموا حدوده بدقّة متناهية.

مقابل ذلك اندفع النعمان وأمثاله نحو التأويل في كلّ ناحية وبكلّ لسان ودون ضوابط ظاهرة. لقد كان التأويل عند الباطنيّة عملًا يحجب عنّا الأدوات التي بها كان ويخفي في طيّاته الآليّات التي بها أنجز، إنّه عمل نرى نتائجه ولكنّنا لا نرى صيرورته وهو ما أجبرنا على التوقّف مليًّا في حقوله المبعثرة لتفحّص مختلف صيغه ومواضيعه لعلّ ذلك يكون لنا فاتحة طريق يقودنا إلى معرفة آلات هذا التأويل وكيفيّات تشغيلها، وقد توصّلنا بعد جمع وتصنيف ومقارنة وتحليل إلى الوقوف على أهمّ تلك الآلات والتعرّف على أنظمة عملها وهي في الخلاصة مجموعة من المفاهيم المتزاوجة كالتنزيل والتأويل والظاهر والباطن والمثل والممثول، ومجموعة من الأدوات أشهرها اللغة العربيّة والحساب، وكلّ هذه الآلات تعمل وفق نظام يقوم على جملة من المبادئ أهمّها مبدأ التدرّج من حدّ إلى حدّ ومن طبقة إلى طبقة وصولًا إلى عتبة المسموح بإفشائه من الأسرار، ومبدأ الالتزام بمعاني العربيّة التي بها تكلّم صاحب الشريعة وبنظام الشريعة نفسها، وهذا ما يعني باختصار التردّد بين نظامين نظام اللغة من جهة ونظام الدين من جهة أخرى. وقد أفضى هذا التردّد إلى تنوّع في مجالات التأويل حتّى شمل النصوص والطقوس وجعلها كلّها أمثلة ورموزًا تعبّر عن نمط الوجود السياسيّ وعن النظام الذي اختارته الجماعة لأفرادها وعن شبكة العلاقات الممكنة بينهم. كما أفضى إلى بلورة ما يمكن أن نسمّيه بتاريخ النبوّة في الفضاء الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام إذ كشف النعمان بفضل التأويل عن مسار التاريخ الدينيّ بدءًا بآدم وانتهاء إلى محمّد كما كشف عن أهمّ اللحظات في ذلك المسار الشامل وما حدث فيها من تحوّلات جوهريّة قادت إلى اكتمال في الرؤية ونضج في المنهج ودقّة في العبارة.

محور الفقه وأصوله: لو كان البحث في مجال آخر غير مجال الفكر الإسماعيليّ لكنّا قدّمنا النظر في الفقه وأصوله عن النظر في التأويل لأنّ أصول الفقه من العلوم الإسلاميّة الموجّهة للتأويل في الثقافة العربيّة القديمة بما وفرته له من المفاهيم والأدوات وما رسمته من القوانين والحدود. أمّا في هذه الحالة فلا يصحّ أن نتحدّث عن أصول فقه إسماعيليّ بقدر ما نتحدّث عن موقف إسماعيليّ من علم أصول الفقه، وهو موقف يتّسم بما فيه من نقد لأصول هذا العلم ومنطلقاته العقائديّة فقد بيّن النعمان ما ينطوي عليه علم أصول الفقه من تصوّرات عن الدين سواء باعتباره نظامًا أو باعتباره نمط وجود سياسيًّا. أمّا من جهة كونه نظامًا فقد رأى في

علم أصول الفقه موقفًا يتّهم ذلك النظام بالنقص والخلل لما اعتقده فيه من فراغ أو سكوت أو تعارض، وأمّا من جهة كونه نمط وجود فقد أسّس علم أصول الفقه لبناء جماعة دينيّة تعيش على ذكرياتها الغابرة وتأبى الانخراط في حركة التاريخ المستمرّة كما تأبى ميلاد مجتمع يؤمن بالتراتب وترفض أن تكون الحقيقة بين يدي أفراد منها لذلك ظلّت تعتبر حقيقتها بعيدة عنها خلافًا لما عملت الباطنيّة على تأسيسه وهو أن تكون الجماعة نفسها قادرة في كلّ وقت على امتلاك تلك الحقيقة إذ يكفيها لتحقيق ذلك أن تؤمن بوجود بيت من بيوتاتها كانت له لحظة الميلاد معرفة بالحقيقة كلّها ومازال يحتفظ بها وينمّيها بتطاول الأوقات. إنّ هذه الرؤية التي ينطوي عليها نقد النعمان لنظريّة أصول الفقه هي التي استخلصناها من مقارنة الفقه الإسماعيليّ بسائر المذاهب الفقهيّة المعروفة فقد تبيّن بالاستقراء والمقارنة كيف كانت الرؤية الفقهيّة الإسماعيليّة رؤية مستقلّة بنفسها ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن نعتبرها امتدادًا لهذا المذهب أو ذاك كما توهم بذلك بعض الدراسات، ونرجّح أن تكون جميع تلك المذاهب قد استوحت رؤاها من التراث الفقهي الذي جمعه جعفر الصادق ولم يكتب له أن يدوّن إلا بعد مرور قرنين من الزمان حين أصبح للباطنيّة دولة أمرت بالتدوين فكان النعمان أوّل من تصدّى لهذه المهمّة فجمع الفقه الجعفري وعاد في الكثير من الأحيان إلى من قبله من أئمّة آل البيت. فكرة بانت لنا من تلك المقارنة الجزئيّة التي أجريناها في الفصل الأخير من فصول هذا البحث قد تكون منطلقًا لتدشين بحث آخر تكون مهمّته الكشف عن المعين الأوّل الذي صدر عنه أصحاب المذاهب كلّها حتّى تقاربوا أو قليلًا ما تباعدوا. تلك هي الحلقات الرئيسيّة التي تكوّن منها بحثنا، أمّا النتائج التي توصّلنا إليها من جميع تلك الحلقات فيمكن أن نلخّصها في ما يلي

1 ـ إنّ أغلب ما كُتب عن التيّار الباطنيّ في صيغته الإسماعيليّة قديمًا وحديثًا يتّسم بصبغته الإيديولوجيّة ولا يحقّق في الكثير من الأحيان معرفة موضوعيّة بحقيقة هذا التيّار ومساهماته في إثراء الفكر الإسلاميّ القديم سواء بإعادة تشكيل مسائله الكبرى أو بدفع التفكير فيها نحو آفاق جديدة غير معهودة. إنّ هذا التيّار ليُعدّ بحقّ التيّار الفكريّ الأكثر جرأة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة على طرق الكثير من الأسئلة التي تمسّ صميم الفكر الدينيّ، وإن كان قد عالجها بلغة يغلب على مفرداتها الطابع اللاهوتي فقد كانت تلك اللغة في مضامينها على صلة بالواقع السياسيّ.

2 ـ تمثّل منظومة العقائد الباطنيّة بمختلف نواحيها، سواء في ذلك نظرية

الإمامة ونظريّة التأويل والرؤية الفقهيّة العامّة، خطوة عملاقة في تاريخ الديانة الإسلاميّة حين قفزت بها من اللحظة الطبيعيّة إلى اللحظة التأليفيّة وانتهت بها ديانة أسرار. وممّا يؤكّد ذلك ويشهد له أنّ اللحظة التي اكتمل فيها التيّار الباطنيّ نظريًا ومنهجيًا وهي لحظة الدولة الفاطميّة هي نفسها اللحظة التي نحت فيها الثقافة الإسلاميّة نحو ما عرف بعصور الانحطاط وما تعنيه من ميل المفكّرين في مختلف مجالات النظر الإسلاميّ نحو استعادة الماضي بكلّ تفصيلاته الفقهيّة والكلاميّة والفلسفيّة. إنّ الديانة نتاج من منتجات المجتمع في طوره الفاصل بين العمران البدوي والعمران الحضريّ على نحو ما شرحه علماء تاريخ الأديان وعلماء الاجتماع الديني، وتتطوّر تدريجًا لتصبح ديانة تأليفيّة فتستعير من الديانات المجاورة لها الكثير من الأفكار وتعمل على صهرها في صميم رؤيتها الخاصّة للإنسان والعالم. هذا من جهة نظام تطوّرها الفكريّ أمّا من جهة نظام تطوّرها التنظيميّ فهي تنشأ أوّل مرّة على حالة لا مكان فيها للتراتب فالنبيّ المؤسّس يستقطب جملة الوظائف الدينيّة وجميع أتباعه على درجة واحدة لا فضل لواحد منهم على الآخر، بل إنّ النبيّ نفسه لا يعلو كثيرًا على أصحابه. وباختفاء هذا المؤسّس تتحوّل الديانة شيئًا فشيئًا نحو أن تكون تنظيمًا اجتماعيًّا مبنيًّا على التفاوت والتفاضل ويكون ذلك عادة نتيجة تقسيم ميراث النبيّ الرمزيّ وتوزيع وظائفه على عدد من أتباعه، في تلك اللحظة بالذات يلد التفاوت ويظهر الانقسام فإذا نحن أمام فيض من المعايير وإذا الأتباع يتنافسون في ذلك الميراث النبويّ ولكلّ طرف منهم ما يحتجّ به لإثبات فضله وحقّه في هذا المنصب أو ذاك. ولئن اختار المسلمون أوّل مرّة أن يخضع النظام الدينيّ لمنطق النظام الاجتماعيّ السائد لتكون الديانة رافدًا من روافده فقد كان ذلك تعبيرًا من المجتمع عن رغبته في الاحتفاظ بنظامه البدويّ وخوفه الطبيعيّ من انقسام حادّ يكون مقدّمة لظهور الدولة باعتبارها أعلى مؤسّسة اجتماعيّة تعمل على أن تكون مستعلية وعلى أن تحتكر القوّة والحقيقة فضلًا عن الثروة. أمّا التيّار الباطنيّ في صيغته الإسماعيليّة فقد ورث عن التيّار الشيعيّ فكرة آل البيت بمختلف مضامينها الدينيّة والسياسيّة ونمّاها لبلورة اختيار ثقافيّ مناهض لذلك الاختيار الأوّل. إنّ نظريّة الإمامة كما عبّر عنها القاضي النعمان لتعكس إلى حدّ بعيد تطوّر الجماعة الدينيّة العربيّة من جماعة تقوم العلاقة بين أفرادها على مبدإ المساواة ومنطق الانفتاح إلى جماعة يحكمها منطق التفاوت والتراتب، وهو تطوّر يعبّر في ناحية من نواحيه عن تيّار فكريّ يدفع المجتمع نحو ولادة الدولة بكلّ ما تعنيه هذه الولادة من انقسام واحتكار للحقّ

والقوّة. نقول ذلك لأنّ الأديان عند الكثير من علماء التاريخ والأنتروبولوجيا هي الناقل الأبرز للمجتمع القديم من طور ما قبل الدولة إلى طور الدولة، وقد أسّست الدعوة الباطنيّة بفضل عقائدها وتنظيمها لنشأة هذه الدولة كما عمل مفكّروها على بلورة خطاب فقهيّ سياسيّ يشرح القوانين المتحكّمة في الجماعة الدينيّة وهي تسير شيئًا فشيئًا نحو بناء مؤسّستي الدعوة والدولة وهذا ما يظهر جليًّا في مصنّفات النعمان وخصوصًا منها رسالة الهمّة في آداب أتباع الأئمّة وبعض فصول دعائم الإسلام مثل كتاب الجهاد وما ضمّنه النعمان فيه من توضيحات فقهيّة تبيّن نظريّته في مؤسّسة الجهاد من خلال تحليله الدقيق لمختلف العلاقات بين العاملين في هذه المؤسّسة مثل الأمراء والكتّاب والجند ومن يرافقهم من معلّمين وتجّار.

3 ـ إنّ نظريّة التأويل الباطنيّ كما عبّر عنها القاضي النعمان تعدّ في نظرنا مساهمة فعّالة في إثراء فنّ التأويل في الثقافة الإسلاميّة لما تضمّنته من توسيع ملحوظ لدائرة التأويل فشمل مختلف أصناف الخطاب الدينيّ وتعدّاه إلى الممارسة الدينيّة ذاتها. إنّ هذا التأويل بمضامينه النظريّة والعمليّة وبأدواته اللغويّة والرياضيّة وبمنطلقاته المنهجيّة والعقائديّة ليُعتبر في تقديرنا العلامة الأبرز في تاريخ الفكر الإسلاميّ على انشغال المسلمين بتفكيك غوامض دينهم وردّها إلى منطقة المعقول، نقول ذلك رغم ما في ذلك التأويل من أفكار قد تبدو للكثير من الباحثين غير مقبولة ورغم ما فيه أيضًا ممّا سمّاه البعض تأويلًا تعسّفيًّا[1] كما ساعد هذا التأويل أصحابه على إعادة النظر في الظاهرة الدينيّة فاكتشفوا نظام تطوّرها ووقفوا على مختلف وظائفها الاجتماعيّة وأدركوا حقيقة عملها بقدر ما توقّفوا على أبرز سمات الخطاب الدينيّ وطاقاته التعبيريّة الهائلة باعتباره خطابًا تمثيليًّا يشير إلى المعاني من بعيد دون أن يظهرها.

4 ـ إنّ القاضي النعمان لا يعدّ في نظرنا مؤرّخًا أو متكلّمًا أو فقيهًا أو فيلسوفًا فحسب بل هو فوق ذلك كلّه مؤدلج. ولا نعني بهذه الصفة أنّه داعية يروّج عقائده ويعمل على نشرها بين الناس بل نعني أنّه مفكّر يستثمر كلّ ما لديه من المعارف التاريخيّة والكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لتأويل العالم وفق اختيار ثقافيّ مخصوص

---

(1) انظر مثلًا: وسيلة بلعيد بن حمدة، **التفسير واتجاهاته بإفريقية من النشأة إلى القرن الثامن الهجري**، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، ط1، 1994

وخدمة لأغراض دينيّة وسياسيّة محدّدة. ثمّ إنّه في نظرنا من بين المفكّرين المسلمين الذين فتحوا حقول نظر جديدة لعلّ أبرزها أصول التنظيم السياسيّ وما رسالة الهمّة في آداب أتباع الأئمّة سوى مظهر من مظاهر الانتقال بما عرف بالآداب السلطانيّة من مرحلة التفكير في أصول الحكم وفنونه إلى مرحلة التفكير في أصول الخضوع والانقياد، ولئن كان هذا التفكير في وجه من وجوهه كشفًا عن عوالم الانتماء السياسيّ وتحليلًا لفنون الانتظام فهو في تقديرنا المدخل النظريّ لفهم الوجه الخفي من وجوه الاستبداد وهو الاغتراب الدينيّ والسياسيّ.

5 ـ إنّ النقد الذي وجّهه القاضي النعمان إلى نظريّة أصول الفقه يعكس إلى حدّ بعيد بوادر وعي عميق بالأزمة التي انقاد إليها العقل الفقهيّ وهي أزمة منهجيّة تتلخّص في ذلك التعارض العنيف بين الإيمان بنصّ دينيّ يحيط علمًا بكلّ شيء من جهة والاعتراف بخلوّه من الكثير من الأحكام من جهة أخرى. ولئن قاد هذا التعارض الفقهاء إلى السقوط في الكثير من المتناقضات فقد أسّست العقائد الباطنيّة سبيلًا للخلاص من هذه الأزمة، إنّ الاعتقاد في وجود الإمام المعصوم رغم ما فيه من تطرّف وبعد عن المعقول يمنح الجماعة الدينيّة قدرة فائقة على تجاوز ماضيها الغابر كما يمنحها الحقّ في معالجة مسائل حياتها اليوميّة بما تراه قيادتها الروحيّة. أمّا نظريّة أصول الفقه فهي تميل بالجماعة نفسها نحو الانصراف بمسائل حياتها إلى غابر الأزمنة حين رسمت لاستنباط الأحكام أصولًا تعود بها إلى الماضين.

أخيرًا، إنّ بحثًا في عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان لا يقود صاحبه نحو التفكير في آثار تلك العقائد النظريّة والعمليّة وما كان لها من دور في توجيه المؤمنين بها نحو تصوّر خاصّ لنظام حياتهم ونمط تفكيرهم ومنزلتهم في الكون ومعنى وجودهم فيه، يبقى في تقديرنا بحثًا لا يتعدّى الجهد فيه حدود الجمع والتعريف، ولم نكن ببحثنا هذا لنقف عند تلك الحدود فقد سبقنا إليها السابقون ونأمل أن نكون قد تجاوزنا ذلك نحو تحصيل وعي بما وراء العقائد الباطنيّة من صور لنمط حياة ونظام فكر كان للنعمان الفضل الأكبر في إرشادنا إلى مواطن حضورها.

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ المدوّنة: مصنّفات القاضي النعمان بن حيّون التميمي المغربي

أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، المكتبة الثقافيّة، بيروت، 1960

اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1983.

تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، 1969.

دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف بمصر، 1969.

المجالس والمسايرات، تحقيق محمد اليعلاوي وآخرين، منشورات الجامعة التونسيّة، 1978.

الهمّة في آداب أتباع الأئمّة، تحقيق محمد كامل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، د ـ ت.

2 ـ مصادر إسماعيليّة

إخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، 1957.

ابن منصور اليمن جعفر، سرائر النطقاء، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1984.

الحامدي إبراهيم بن الحسن، كنز الولد، تحقيق مصطفى غالب، فرانز شتايز، فيسبادن، 1971.

الرازي أبو حاتم أحمد بن حمدان

أعلام النبوة، تقديم جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003.

كتاب الزينة، تحقيق حسين الهمداني، جامعة القاهرة، د ت.

السجستاني أبو يعقوب

إثبات النبوّات، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، 1982.

كتاب الافتخار، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1980.

الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، المكتب التجاري، بيروت، ط 1، 1965.

الشيرازي هبة الله المؤيد في الدين

المجالس المؤيدية، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1974.

المجالس المستنصريّة، تحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1991

الكرماني أحمد حميد الدين

راحة العقل، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1983.

المصابيح في إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، منشورات حمد، بيروت، 1969.

الوليد علي بن محمد

تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، 1967.

كتاب الذخيرة في الحقيقة، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت، 1971

3 ـ مصادر إسلاميّة

الأشعري أبو الحسن

الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، اعتنى بتصحيحه هلموت ريتر، فرانز شتايز، فيسبادن، ط3، 1980.

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ضبطه وصححه محمد أمين الضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000.

الأصبهاني أحمد بن عبد الله بن موسى بن مهران، تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، تحقيق إبراهيم علي التهامي، دار الإمام مسلم، بيروت، 1985.

الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارات في أصول الفقه المالكيّ، تحقيق وتعليق نور الدين مختار الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000.

البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي

كتاب أصول الدين، مدرسة الإلهيات، استنبول، 1928.

الفرق بين الفرق، علق عليه الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، لبنان، ط2، 1997.

الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، د ت.

ابن جزي أبو القاسم محمد بن أحمد، القوانين الفقهيّة، الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، 1988.

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي

الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1984

الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د ت.

مراتب الإجماع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت.

ابن خلدون عبد الرحمن

المقدمة، تقديم جمعة شيخة، الدار التونسية للنشر، 1984

المقدمة، دار الجيل، بيروت، د ت.

ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

فصل المقال، تحقيق محمد عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

ابن سيرين محمد، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، طبع على هامش تعطير الأنام في تعبير الأنام لعبد الغني النابلسي، المكتبة الثقافية، بيروت، د ت.

ابن عربي محيي الدين بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، تفسير القرآن الكريم، ضبطه وصححه وقدم له عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

ابن المقفع عبد الله، الأدب الكبير والأدب الصغير ورسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1966.

ابن هشام عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 2000.

ابن وهب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، جامعة بغداد، ط1، 1967

الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر

البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

رسائل الجاحظ، قدم لها وبوّبها وشرحها علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1987.

الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1988.

الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة

تأويل مشكل القرآن، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

الإمامة والسياسة، دار المعارف بسوسة، تونس، د ت.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين

كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004.

المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق جابر فياض الحلواني، مؤسسة بيروت، ط2، 1992.

مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 2001.

الرماني علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، نشر ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، د ـ ت.

الزيدي أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون، إثبات نبوة النبي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، المكتبة العلميّة، بيروت، د ـ ت.

الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ.

الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، اعتنى بنشره وتخريج آياته وضبط أحاديثه الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004.

الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، قدم له صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1999

الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله الصنعاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2004.

الطبري عماد الدين بن محمد، أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي وعزت علي عيد عطية، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004.

الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971.

الطوسي نصير الدين، تلخيص المحصّل، تحقيق عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت، 1985.

الغزالي أبو حامد محمد بن محمد

إحياء علوم الدين، علق عليه جمال محمود ومحمد سيد، دار الفخر، القاهرة، ط1، 1990. ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990.

رسائل الغزالي، جمعها مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، بيروت، 2000.

القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، حققه فؤاد سيد ونشره مع رسالتين لأبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي في طبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986.

القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان النيسابوري، الرسالة القشيرية في

علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط 1، 2001.

القيرواني أبو محمد بن عبد الله بن أبي زيد، الرسالة في فقه الإمام مالك، ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

المقريزي أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي

اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفًا، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

كتاب المقفى الكبير، اختيار وتحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1987

4 ـ المراجع العربيّة

الاعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، 1991.

أبو زهرة محمد، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العليا، 1955 ـ 1956.

أبو زيد نصر حامد

الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996

فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996

مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996.

إسماعيل محمود، فرق الشيعة، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط 1، 1951.

بن حمده عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط 1، 1986.

بن حمده وسيلة بالعيد، التفسير واتجاهاته بإفريقية من النشأة إلى القرن الثامن الهجري، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، ط 1، 1994.

بن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ت.

بن عبد الجليل المنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام، مركز النشر الجامعي بتونس، ط 1، 1999.

ابن عمو سميرة، ألموت أو إيديولوجيا الإرهاب الفدائي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992.

الجابري محمد عابد

تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1991

بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986.

العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.

جعيط هشام

في السيرة النبوية ج1: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2007.

في السيرة النبوية، ج2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007.

خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، طبع بلبنان دون ذكر الناشر ودون تاريخ.

الذهبي محمد حسن، التفسير والمفسرون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961.

سباهي عزيز، أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية، دار المدى، دمشق، ط3، 2003.

سعيدييف آرثور وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001.

السيف توفيق، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.

السيد رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1986.

شلحت يوسف، نحو نظرية في علم الاجتماع الديني، تحقيق خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

صبحي أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة العربية، بيروت، 1991

طعيمة صابر، العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، 1991.

عبد الرحمن عبد الهادي، سحر الرمز مختارات في الرمزية والأسطورة، دار الحوار، سوريا، ط1، 1994.

عزوز محيي الدين، اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، 1983.

فاخوري عادل، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1994

الفقي الحبيب، التأويل: أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، د ت.

المجدوب عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985.

المرزوقي أبو يعرب، منزلة الكلي في الفلسفة العربية، جامعة تونس الأولى، 1994

المغراوي محمد بن عبد الرحمن، عقيدة الإمام مالك، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د ت.

مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988.

مفتاح محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994.

نقرة التهامي

الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، تونس، 1982.

سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، 1974.

5 ـ المراجع المعرّبة

إيبو جمال ناديا، الناجون من الغزو المغولي، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ط1، 2004.

إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.

بالانديه جورج، الانتروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

باسوك دانيال، المسيحية وأساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم، ترجمة سعد رستم، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002.

برنار لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة حكمت تلحوق، دار الحداثة، بيروت، ط6، 1988..

بورديو بيير، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986..

جينيبير شارل، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د ت.

دفتري فرهارد وآخرون، الإسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، ط1، 1999.

شلحد يوسف، بنى المقدس عند العرب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

غارديه لويس، أثر الإسلام في العقلية العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.

فروم إيريك، اللغة المنسية، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1992.

فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986

كلاستر بيار، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.

كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، 1998.

لالاني أرزينة، الفكر الشيعي المبكر، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ط1، 2004.

لوبون غوستاف، الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بسوسة، د ت.

متز آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، 1986

هالم هاينز، الفاطميون وتقاليدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، ط1، 1999.

يونغ كارل، الإله اليهودي، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، سوريا، ط2، 1995

6 ـ المراجع الأجنبيّة

- **Bergeron R,** Le cortège de fous de dieu, Montréal, 1982.
- **Cassirer Ernest,** Essai sur l'homme, minuit, Paris, 1985.
- **Churton Tobias,** gnostic phylosophy from ancient Persia to modern times, Inner traditions, Rochester, 2005.
- **Corbin Henri:** histoire de la philosophie islamique, Gallimard, Paris, 1964.

  temps cyclique et gnose ismaélienne, l'île verte, Paris, 1982.
- **Debray Régis,** critique de la raison politique, Gallimard, Paris, 1981.
- **Dosse François,** la marche des idées, la découverte, Paris, 2003.
- **Eco Umberto:** la production des signes, essais, France, 1992.

  le signe, essais, 1993.

  - les limites de l'interprétation, essais, 1992.
- **Eliade Mercia:** histoire des croyances et des idées religieuses, (3volumes), payot, Paris, 1976- 1983.

  religions australiennes, payot, Paris, 1978.

  - la nostalgie des origines, Gallimard, Paris, 1971

mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris, 1957

Féki Habib, les idées religieuses et philosophiques de lismaelisme fatimide, université de Tunis, 1978.

Foucault Michel, L'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1972.

- Kerbrat Orecchionie, l'implicite, Armand colin, France, 1998.

- Leeuw G. Van Der, la religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1970.

- Marmest eter James, le mahdi depuis les origines de lislam jusqu' à nos jours, Paris, 1986.

- Pépin Jean, mythe et allégorie, Paris, 1958.

- Poirier Jean, (sous la direction de), ethnologie générale, Gallimard, Paris, 1968.

- Quillot Roland (dirigé par), la vérité, Ellipses, Paris, 1997.

- Shah Bulbul, the imam as interpreter of the Quràn, the institute of Islamic studies, Mc Gill university, Montreal, 1984 (Manuscript).

- Todorov Tzvetan, théories du symbole, Seuil, Paris, 1985.

-Vernette Jean, les sectes, presses universitaires de France, 1997.

7 ـ المقالات

جعيط هشام، دولة النبوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد72 .73، جانفي ـ فيفري، 1990.

عاشور عبد الفتاح، أضواء على حركة الردة، مجلة عالم الفكر، المجلد 12، العدد4، 1982.

الفقي الحبيب، الفلسفة الإسماعيلية وقانون الموازنة، ملتقى القاضي النعمان بالمهدية، منشورات وزارة الثقافة التونسية، 1977

فيضي آصف علي أصغر، القاضي النعمان مؤلف وفقيه فاطمي، مجلة الجمعية الآسيوية، 1934.

الطاهري محمد الهادي، قوانين التأويل وحدوده بين التفكير الأصولي والتفكير الفلسفي، حوليات المعهد العالي للغات بتونس، العدد8، 2005.

8 ـ المعاجم والموسوعات

الأنباري محمد بن القاسم النحوي، كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، 1960.

ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، أعاد بناءه يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، د ت.

الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العربي، مصر، 1956.

دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية، فصول. باطنية، غلاة، إسماعيلية، جعفر الصادق، إمامة...

العسكري أبو هلال، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت.

الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، دار المأمون، مصر، 1983

جيرار بن سوسان وجورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار محمد علي للنشر تونس، ودار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

معجم المصطلحات والمفاهيم والرموز الباطنيّة

1 ـ معجم المصطلحات والمفاهيم

آباء: المعلّمون.

أبناء: المتعلّمون.

أساس: الرتبة الثانية في تنظيم الدعوة الباطنيّة بعد الإمام يختصّ بعلم الباطن، ومن أسمائه الحجّة.

أمّة: آل بيت النبيّ يرثون علمه بالظاهر والباطن.

إمام: من كانت له الرئاسة العامّة في الدين ظاهرًا وباطنًا نبيًّا كان أو خلفًا له.

أهل الذكر: العلماء، وهم الأئمّة من آل البيت.

أولو العزم: هم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد دون سائر الأنبياء.

أولو الأمر: الأئمّة من آل البيت.

باطن: علم روحانيّ لطيف بأسرار الدين.

باطنيّة: دعوة أهل الحقّ يمتدّ تاريخها من لدن آدم ويستمرّ إلى آخر الزمان.

تأويل: علم الباطن يتلقّاه النبيّ في ما يتلقّى من الوحي.

تنزيل: علم الظاهر المنزّل على النبيّ وهو علم الأحكام والحلال والحرام.

تأييد: علم بالباطن يكون للأنبياء بواسطة حدود علويّة ويكون لغيرهم بالتعلّم.

حجّة. أعلى درجة في تنظيم الدعوة قبل الإمام يختصّ بباطن الدين ويرث الإمام بعد موته.

حدّ: درجة في العلم تحدّ صاحبها عن مجاوزتها إلى ما بعدها.

حدّ الإباحة يكون في آخر الزمان ويرتفع فيه التكليف.

حدّ التربية ثاني درجات العلم بالباطن.

حدّ الرضاع: أولى درجات العلم بالباطن.

حدّ البلوغ	ما يبلغه الدعاة من العلم بالباطن فيأذن لهم الإمام بتعليمه لمن هم دونهم.
حدود سفليّة:	درجات في نظام الدعوة من الإمام إلى المستجيب.
حدود علويّة:	وسائط بين الله وأنبيائه.
داع:	درجة في تنظيم الدعوة يجوز لصاحبها أن يعلّم من دونه.
داعي الدعاة:	أو الداعي المطلق أعلى درجة في تنظيم الدعوة قبل الأساس والإمام.
داع مأذون	دون الداعي المطلق يُسمح له بمكاسرة أهل الظاهر والردّ عليهم.
دور	مدّة شريعة من الشرائع قبل نسخها.
دور الستر	مدّة من الزمن يكون فيها الإمام صاحب الزمان متخفّيًا خوفًا عليه من العدوّ.
دور الظهور:	مدّة من الزمن يظهر فيها الإمام ليقينه من التمكّن بعد الضعف.
ذِكر	تنزيل من الله على النبيّ فيه بيان لما نزل من القرآن، يرثه الأئمّة من بعده وهوالسنّة.
ظاهر	علم بأحكام الحلال والحرام يتلقّاه النبيّ من الله عبر وسائط.
ظاهر أهل الحقّ:	العلم الصحيح بأحكام الشريعة يرثه الأئمّة من آل البيت.
ظاهر أهل الباطل	علم بأحكام الشريعة يناله غير الأئمّة بالاجتهاد والرأي.
ظلم:	وضع الأشياء في غير مواضعها وهو نقيض العصمة.
عصمة:	المعصوم هو الممنوع من الظلم أو الغلط.
عِلم:	معرفة بالدين وأسراره ينالها الأنبياء من الله عبر وسائط وينالها أبناء الدعوة بالتعلّم.
قائم الزمان	من ينسخ شريعة محمدّ في آخر الزمان ويرتفع معه التكليف.
قلم	أوّل الحدود العلويّة وهو العقل الأوّل.
كتاب	ما أنزل على النبيّ صاحب الشريعة من علم بأحكام الحلال والحرام.
كور	دورة كونيّة قد تكون معلومة وقد تكون مجهولة.
كور روحاني	دورة كونيّة كبرى تسبق ظهور الإنسان على الأرض أوتأتي بعد فناء الأرض.
لوح	ثاني الحدود العلويّة وهو النفس الكلّيّة.
مفاتحة:	إفشاء قدر من علم الباطن لمن هو أهل له.

مستجيب: أدنى الدرجات في نظام الدعوة الباطنيّة.

ناطق: كلّ صاحب شريعة من الأنبياء ومن يخلفهم من الأئمّة بعد موتهم.

وصي: هو الأساس أو الحجّة أو الباب يوصي له الناطق بالأمر بعده.

ولاية مؤسّسة يكون لها العلم والحكم وعلى المؤمنين طاعتها والرجوع إليها في أمور الدين والدنيا.

وليّ الأمر من كانت له الولاية.

2 ـ معجم الرموز

الآية: الدليل أو الحجّة على الناس، آيات الله: حججه على خلقه.

الإبن (أبناء، أولاد، بنون): المستجيب للدعوة، المتعلّم.

الإنجيل: الباطن.

البقرة: الحجّة أو الأساس أو الوصيّ.

البحر العلم بالظاهر.

البيت (بيت الله الحرام): الإمام، صاحب الزمان.

التوراة: الظاهر.

الجبل العالم من أهل الظاهر، العالم بظواهر الشريعة دون أسرارها.

الجنّة: حدّ الرسل من التأييد.

الجنّ أهل الباطن الذين يسترونه.

الحجّ: اللوذ بالإمام والإحاطة به.

الحَجَرُ الأساس.

الحجارة: المسائل الصعبة.

الحرث. الدعوة.

الحرق: السعي بالوشاية.

الحديد الصعب من الكلام.

الحمل حمل الولادة: التربية.

الحوت: المأذون يسمح له الداعي في كسب أهل الظاهر.

الحياة: المعرفة.

الخُفُّ: الباطن.
الذئب: المسترق للسمع.
الذبح: أخذ العهد والميثاق.
الذبح العظيم (الكبش): السيد في قومه.
الذَّكَرُ (من الحيوان): الإمام.
الذِّكرُ بيان القرآن المنزّل على النبي يرثه آل بيته من بعده.
الريح الحجج الدامغة.
الزكاة: نشر العلم بين الناس.
السماء: النبيّ الناطق أو من ينوبه من الأئمّة، العلم بالظاهر.
السكين: الحجّة القاطعة.
السفينة دعوة أهل الحقّ.
الشجرة المحرّمة حدّ قائم الزمان يرفع فيه التكليف.
الشمس. الإمام.
الشيطان: عدوّ صاحب الزمان.
الصراط: الإمام.
الصلاة: الدخول في دعوة أهل الحقّ.
الصواعق: المسائل والحجج القويّة.
الصنم. أهل الباطل المتشبّهون بأهل الحقّ.
الضلع: النقيب، والأضلاع: النقباء الاثنا عشر.
الطهارة: التخلّص من الآثام بالعلم.
الطُّورُ مرتبة الناطق.
الطير الدعاة والمأذونون.
الطين. العلم بالظاهر.
العجل: مستجيب له قوّة المفاتحة.
العصا حدّ الإمامة.
الغلام المرشّح للإمامة.

القلم:	الحدّ العلويّ الأوّل، العقل الأوّل.
القمر:	الحجّة أو الأساس يحفظ باطن الدين.
الكتاب:	الإمام.
الكلمة:	حدّ صاحب الشريعة وهو النبيّ المرسل.
الكلمات السفليّة:	النطقاء الستّة.
الكلمات العلويّة:	الحدود العلويّة.
الكوكب:	الداعي.
اللبن	العلم الباطن.
اللعب:	الخوض في علم الظاهر.
اللوح	الحدّ العلويّ الثاني وهو النفس الكلّية.
اللوح (الألواح في قصّة موسى)	اللواحق الذين يثبت عندهم علم التأويل.
الليل:	حجّة الناطق أو أساسه.
المدينة:	حرم الباطن.
القرية:	دعوة أهل الحقّ.
الماء:	العلم الباطن.
المرأة:	حجّة الإمام ومستودع سرّه.
الملائكة:	من يأتي بالعلم الباطن.
مريم العذراء:	لاحق النبي زكرياء علّم عيسى أهّله ليكون إمامًا.
المسيح:	كاشف الضرّ والعلّة عن مرضى الدين.
المهد:	حدّ التربية.
المال:	العلم.
الموت:	الجهل والغفلة والضلالة.
الموج:	تصوّر العلم عند أهل الظاهر.
الناقة:	الحجّة، الأساس.
النار:	حدّ الناطق من نور التأييد.
النعل:	علم الظاهر.
النمل:	المأذون.

فهرس الآيات القرآنيّة

الآية	رقمها	السورة	الصفحات
﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾	103	النحل	275
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	143	البقرة	283، 285
﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾	104	آل عمران	253
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	55	المائدة	287
﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾	105	التوبة	287
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾	43	البقرة	354

فهرس الأحاديث

كلمات مفاتيح

عربي

إمامة - باطن - تاويل - جهاد - حدّ/حدود - زكاة - ظاهر - عصمة - ولاية

فرنسي

Imamat - ésotérique - Interpretation - Apocalypse - jihad - Degré - Aumône - Infailliblité - Prêtrise

إنجليزي

Imamate - esoteric - Interpretation - Apocalypse - jihad - Degree - Alms - seeming - Infallibility - Priesthood